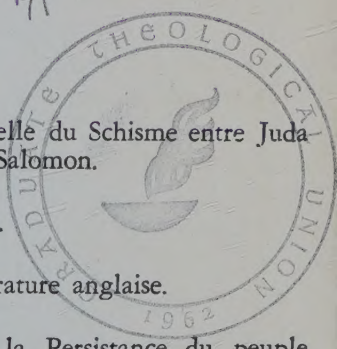
N° 4
Juillet-Août 1970
69e année

FOI & VIE

Quatorzième Cahier d'Etudes Juives

MR 4 '71



SOMMAIRE

Henry BRUSTON — La Signification spirituelle du Schisme entre Juda et Israël au temps de Salomon.

Paul-André HARLÉ — Le Peuple de la Parole.

M. N. PETERS — Les Juifs dans la Littérature anglaise.

F. LOVSKY — Le Sens religieux de la Persistance du peuple d'Israël à travers les âges.

André LACOCQUE — La Paix de Jérusalem.

TEXTES ET DOCUMENTS

PARMI LES LIVRES

139, BD MONTPARNASSE, PARIS 6e

FOI et VIE

Revue paraissant tous les deux mois

Anciens Directeurs : Paul DOUMERGUE (1897-1930).
Pierre MAURY (1930-1940).
Charles WESTPHAL (1940-1957).
Jean BOSC (1957-1969).

Directeur : Jacques ELLUL.

Rédaction et Administration
139, Boulevard Montparnasse, Paris VI^e^
Tél. : Odéon 44.97

Bureau ouvert l'après-midi

Abonnements

France ..... 24 F
(Prix réduit pour les pasteurs : 12 F)

Etranger ..... 26 F

Prix de ce cahier ..... 6 F

Chèques postaux : Paris 274.62

Comité de Rédaction

Paul ARBOUSSE-BASTIDE, Michel BRASPART, Pierre BURGELIN, Henri CAPIEU, Roger CHAPAL, Pierre CHAZEL, André DUMAS, Jacques ELLUL, Albert FINET, Franck FORGET, F. LOVSKY, Roger MEHL, René PINTARD, Paul ROMANE-MUSCULUS, Hébert ROUX, Jean WALTER.

XIV[e] CAHIER D'ÉTUDES JUIVES

La signification spirituelle du schisme entre Juda et Israël au temps de Salomon [1]

Pour comprendre la signification du schisme entre Juda et Israël — comme aussi celle des schismes à l'intérieur de l'Eglise — il y a lieu de faire d'abord les remarques suivantes :

1°) Le schisme se produit au *sein du peuple de Dieu.* Israël et Juda se savent membres du peuple de Dieu et continuent de se considérer comme tels après le schisme.

Cette constatation peut être utile aujourd'hui car le thème du peuple de Dieu prend une importance grandissante (cf. Vatican II : *Lumen Gentium*) alors que la notion même de peuple de Dieu avait été considérée pendant un certain temps comme une notion secondaire spécifiquement vraie d'Israël, et s'était estompée dans la conscience de l'Eglise chrétienne. Dans la mesure où cette notion est remise en valeur, on s'aperçoit que c'est là une notion commune à l'Eglise et à Israël A partir de là, on pourrait se poser la question : y a-t-il donc schisme entre l'Eglise et le peuple d'Israël ? Je ne fais que poser la question, qui est déjà, en elle-même, porteuse d'un certain éclairage.

De même, les schismes qu'a connus l'Eglise, qu'il s'agisse du premier schisme entre l'Eglise judéo-chrétienne et la gentilité, du schisme avec l'Orient au XI[e] siècle ou de celui du XVI[e] siècle en Occident, ne sont-ils pas aussi des schismes à l'intérieur du peuple de Dieu ? La notion de peuple de Dieu ne reste-t-elle pas commune entre nous ? De là une donnée d'importance fondamentale pour la notion de schisme : les confessions chrétiennes se trouvent en état de schisme les unes par rapport aux autres. Quelle signification peut avoir cet état de

---

1 Résumé d'un exposé fait à la session d'hébreu biblique de Lyon, Pâques 1969.

choses ? Pour répondre à cette question, nous essaierons de rechercher la signification spirituelle et théologique du schisme en Israël.

2°) Ce schisme a pour base *l'intervention des prophètes.*

Au temps de Salomon, deux hommes symbolisent le schisme, Roboam et Jéroboam ; or, Roboam s'appuie sur la prophétie de Nathan, qui a mis en lumière un droit dynastique. Fort de ce droit, Salomon a succédé à David, et Roboam succède légitimement à Salomon. Il y a là l'accomplissement d'une promesse de Dieu.

Or, Jéroboam qui s'oppose à Roboam, s'appuie également sur une prophétie ; Ahiyya, prophète de Silo, s'adressant à Jéroboam, lui annonce prophétiquement, par l'acte du manteau déchiré, qu'il aura à conduire les dix tribus du Nord (I *Rois* 11, 26-39). Il s'appuie donc, lui aussi, sur une promesse de Dieu.

Si l'un des deux seulement avait pu s'appuyer sur une promesse de Dieu, et non l'autre, le schisme n'aurait aucune consistance. Ce *qui fait question, c'est que l'un et l'autre se présentent au nom d'une prophétie et d'une promesse de la part de Dieu,* et qu'il s'agit bien de vraies promesses faites par de vrais prophètes. D'où une caractéristique fondamentale : Dieu est intervenu pour que l'un et l'autre rois règnent, et le schisme apparaît alors comme une intervention de Dieu en Israël.

Que ce soit Dieu qui provoque le schisme, voilà une affirmation apparemment inacceptable : Dieu veut l'unité. Aussi pourrions-nous nous arrêter là et entreprendre de contester l'activité de ces prophètes. Nous dirions :

Nathan est un prophète de cour, il exalte son roi. Sa prophétie pourrait s'expliquer par des raisons sociologiques et des motifs d'une moralité douteuse.

Ahiyya vient de Silo, centre religieux de l'Israël du Nord, d'où l'Arche a été enlevée par David et transportée à Jérusalem. Les gens de Silo gardent une dent contre David et sa famille, et la prophétie d'Ahiyya ne serait que l'expression de leur amertume et d'une tradition restée vivante, malgré la destruction du sanctuaire.

Ces contestations, cependant, ne vont pas très loin, car elles se heurtent à un fait : par la suite, *Israël, dans sa conscience que*

l'histoire était conduite par le Seigneur, a réfléchi avant d'écrire ces textes. *Loin de supprimer le scandale du schisme, on l'a maintenu à la réflexion.* Le dernier état du Livre des Rois a été rédigé en Juda par des Juifs de Juda. S'ils avaient pu contester Ahiyya, ils l'auraient fait, mais ils ont maintenu son rôle et n'ont pas minimisé son intervention. La valeur de cette intervention a donc résisté à la réflexion théologique, et Israël a maintenu que le schisme comportait une intervention de Dieu : il y a là une question à résoudre.

De ce fait découlent plusieurs conséquences :

1°) *Aucun* des deux royaumes, ni Juda, ni Israël, *ne peut revendiquer la totalité et l'exclusivité de la bénédiction divine :* elle repose aussi sur le schismatique. De même, les chrétiens ne peuvent pas considérer que l'exclusivité de la bénédiction de Dieu repose sur l'Eglise, *elle repose aussi sur Israël,* malgré le schisme entre Israël et l'Eglise.

De même, dans l'Eglise, aucune « confession » ne peut revendiquer cette exclusivité.

2°) *Il n'y a pas d'homogénéité entre les deux parties qui se séparent,* mais une différence fondamentale :

Roboam est roi, mais de droit roi de Juda seulement, car Juda seul a reconnu en David son roi sans la moindre contestation. Quant à Israël, ce n'est que plus tard qu'il a demandé à David de devenir son roi, lors d'une démache contractuelle entre les tribus du Nord et David. C'est en fonction de la manière dont régnait David qu'Israël s'est tourné vers lui. En raison de cet acte contractuel, les fils d'Israël viennent maintenant vers Roboam pour renouveler le contrat, mais non sans s'assurer que les conditions de leur demande à David d'être leur roi sont encore remplies. Israël va tenir compte des intentions de Roboam : si ses intentions sont celles de David, on renouvellera le contrat ; sinon...

Les deux parties du royaume entre lesquelles va s'opérer le schisme sont donc deux parties hétérogènes, car il y a *une différence radicale dans les relations de chacune avec son roi.* Cette différence reflète précisément une dualité dans l'Alliance entre Dieu et la famille de David, à savoir une *promesse* et une *exigence.*

Tout d'abord une promesse qui repose sur une élection : Dieu a choisi David. C'est là une intervention gratuite de Dieu. Mais elle se situe dans l'Alliance mosaïque. C'est une alliance nouvelle mais cependant une alliance particulière au sein de l'Alliance fondamentale. Or, celle-ci comporte une exigence : « Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai délivré du pays d'Egypte » ; ceci implique que le roi d'Israël doit régner sur des hommes libres, et non sur des esclaves. L'alliance avec le roi David n'annule pas la libération du Sinaï. *David était un roi selon le cœur de Dieu, un roi qui respectait la liberté foncière de ces hommes libérés par Dieu pour vivre libres sur une terre libre.* La liberté est inaliénable. C'est pourquoi le texte de *I Rois 12, 4* est extrêmement fort sur cette question de la liberté. La dualité y apparaît clairement. Israël déclare à Roboam : « Ton père a rendu dur notre joug ; allège maintenant le dur servage de ton père, et nous te servirons ».

Ainsi, Israël s'interroge avant de proclamer son roi : avec Roboam, sera-ce une servitude ou un service ? Si c'est une servitude, nous n'y consentirons pas.

La question : comment le schisme peut-il être une intervention de Dieu ? peut alors trouver une réponse : *Dieu veut mettre en lumière, et son élection et son alliance, et sa grâce et sa liberté.* Or, Roboam, qui met en lumière l'élection, se refuse à mettre en lumière la liberté. *Le schisme est donc la seule possibilité pour que ces deux valeurs fondamentales restent vivantes dans le peuple de Dieu.* Elles ne peuvent plus être réunies dans une seule personne, David, mais seulement apparaître dans le scandale du schisme. *Mieux vaut donc le schisme que la disparition d'une de ces valeurs fondamentales.*

3°) Mais il s'agit d'une nécessité historique, occasionnelle ; le schisme n'a donc qu'un *caractère provisoire.* Il ne durera que le temps nécessaire à la reconstitution d'un peuple uni. Le schisme aura toujours un caractère accidentel et provisoire, non normatif.

Ce caractère provisoire du schisme sera mis en lumière par le fait que, des deux côtés, la prophétie continuera à jouer son rôle, de telle sorte qu'elle va tenter la réunion.

Cette prophétie apparaît d'abord dans les tribus du Nord : Elie, Elisée, Amos, Osée ; Juda ne reçoit pas, au début, de tels prophètes. Mais aucun de ces prophètes du Nord n'est nationa-

liste : ce qui intéresse Elie, par exemple, c'est uniquement la jalousie de Dieu, l'exclusivisme de l'Alliance ; quant à Amos, c'est un Judéen que Dieu envoie prophétiser dans le Nord. Les prophètes qui prophétiseront en Juda, Isaïe, Michée, prendront ensuite le relais des prophètes du Nord. Ceci manifeste *la parenté spirituelle entre les deux royaumes et leur interpénétration.* Il y a entre eux une *solidarité spirituelle* plus forte que les divergences politiques et que les nécessités historiques.

En second lieu, il y a, entre ces deux fractions du peuple de Dieu, à la fois une *continuité et une discontinuité :*

Une continuité : des deux côtés, on se réfère à *l'Alliance du Sinaï,* qui demeure vivante pour l'une et l'autre. Cela va de soi dans le Nord, à cause de Silo, où l'Alliance du Sinaï a été renouvelée pendant très longtemps. Dans le Sud, c'est plus étonnant : on aurait pu abandonner la tradition du Sinaï pour celle de Sion.

Une discontinuité : car *le Nord abandonne le thème de Sion. Juda, au contraire, le maximalise,* si bien qu'on se trouve devant des confessions de foi qui insistent sur l'un ou l'autre aspect. De là naît le *danger inhérent au schisme :* à savoir que chacun se mette à justifier sa position contre l'autre par la valeur qu'il est chargé de mettre en lumière : élection (Juda), liberté (Israël). Ces réalités complémentaires deviennent alors deux doctrines qui s'opposent l'une à l'autre, des pierres qu'on se jette à la figure.

4°) Une dernière remarque s'impose enfin, au sujet du schisme en Israël : malgré les polémiques, malgré les fautes accumulées dans le royaume du Nord, malgré la prise de Samarie et la déportation des tribus du Nord, même au temps d'Ezéchiel, *on continue à prophétiser que le schisme sera surmonté.* Ezéchiel proclame que Dieu maintient sa volonté de Dieu, quant à la réunion et au caractère provisoire du schisme, dans la prophétie des deux morceaux de bois qu'il doit rapprocher l'un de l'autre pour faire un seul morceau, comme Dieu fera de Juda et d'Israël, pour en faire un seul royaume uni, son peuple (Ez 37, 15-28). Malgré tout, le schisme reste *source d'espérance d'unité.*

*
* *

De ces considérations sur le schisme entre Juda et Israël, nous pouvons tirer quelques conséquences qui nous intéressent aujourd'hui :

1) L'Eglise déborde l'Eglise, c'est-à-dire que la *notion de peuple de Dieu déborde la notion d'Eglise,* car le mot *ecclésia* traduit le *quahal* hébreu, la sainte convocation du peuple de Dieu dans le désert. Lorsque le peuple de Dieu est convoqué pour être rassemblé, il est Eglise. Mais le peuple de Dieu n'existe pas seulement dans ses rassemblements, dans ses convocations, il existe aussi dans la dispersion.

2) Tout ce que nous avons dit sur le schisme est vrai pour nous, chrétiens, de la relation entre Eglise et Israël. La séparation est, pour nous, une semence d'espérance, elle n'est qu'un accident de l'histoire, un accident provisoire. Nous croyons à la convergence de l'Eglise et d'Israël vers le Messie : cf Paul, Rom 9-11. Ni l'une, ni l'autre ne peuvent revendiquer la bénédiction exclusive de Dieu. Israël a été maintenu par Dieu, qui a veillé sur lui, plus encore qu'il ne veillait sur les dix tribus. Que Dieu bénisse Israël, cela fait partie de la foi de l'Eglise. Les persécuteurs d'Israël sont, au fond, des persécuteurs de Dieu.

Il faut dire encore que le schisme entre l'Eglise et Israël a été permis par Dieu pour mettre en lumière des valeurs qui ne peuvent pas l'être autrement. Il y a donc, dans la continuité d'Israël, un avertissement qu'un certain nombre de valeurs sont toujours vivantes en Israël. Ceci était confessé de manière concrète par l'Eglise juive (Jérusalem, Antioche) qui avait conservé un certain nombre de valeurs juives non maintenues par la gentilité, mais il y a eu schisme entre les deux, la grande Eglise a rejeté l'Eglise judéo-chrétienne qui est morte peu à peu. C'est un grand malheur pour l'Eglise, car tout ce que la mentalité judaïque représentait a disparu en faveur de la mentalité grecque (l'antisémitisme n'est que la conséquence dernière de cette situation). Ces valeurs doivent maintenant être mises en lumières par le dialogue judéo-chrétien, et, pour des chrétiens, une session d'hébreu est un élément de ressourcement.

3) Ceci est encore plus vrai pour le schisme catholique-protestant. Chacun a voulu mettre en pleine lumière son point de vue, et délaissé l'autre : institution pour les catholiques, liberté pour le protestantisme. Il y a eu les malheurs de la polémique, mais reste vivante cependant l'unité par l'interpénétration des valeurs : c'est l'apport positif du mouvement œcuménique. Une synthèse toute nouvelle est à faire, et nous n'avons pas encore une idée de sa plénitude.

Le Seigneur, en permettant les schismes, n'a pas voulu, pour cela, mettre en question la solidarité spirituelle des deux fractions schismatiques : Alliance du Sinaï pour Juda-Israël, nouvelle Alliance pour les chrétiens qui accomplit l'ancienne, et dont nous sommes le signe, aujourd'hui, par notre rencontre de ce soir.

Henry BRUSTON.

Le Peuple de la Parole

Ne serait-il pas décidément plus clair et plus opérant pour la théologie biblique de désigner Israël comme Peuple de la Parole, plutôt que comme Peuple de Dieu ? Ne pourrait-on en tout cas concevoir le rapport qui unit Dieu et son peuple comme un rapport essentiellement fondé, et même exclusivement fondé sur la Parole ?

C'est là plus qu'une suggestion passagère ; une hypothèse de travail, dont j'aimerais, en quelques pages, amorcer les possibles avenues. Dire : Israël est le Peuple de Dieu, c'est, semble-t-il, ramasser et résumer ce qui est énoncé de mille manières par la Bible. Mais c'est aussi faire une formule. Or toute formule tend par nature à l'inertie ; la fixation de sens qu'elle représente risque de se pervertir en figement, et finalement en fiction. Ce qui rend pourtant par principe une telle formule inacceptable, c'est qu'on ne la rencontre jamais telle quelle, *expressis verbis,* dans le texte biblique. Ceci est d'un très grand intérêt : la qualification de Peuple de Dieu n'est pas, dans la Bible, de caractère définitoire ; on ne trouve jamais les deux termes agencés dans la forme d'une équation ; le lien qui les unit n'est nulle part celui d'un prédicat à un sujet ; le rapport qui s'établit entre eux est, en tout état de cause, autre qu'un rapport d'identité.

Quand je signalais les mille manières dont la Bible signale Israël comme Peuple de Dieu, je me réservais d'ajouter cette correction : mille manières qui au fond se ramènent à une seule. C'est dans la « manière » de la Parole qu'Israël reçoit son statut et son existence de Peuple de Dieu. Pour être plus précis, je dirai que « Peuple de Dieu » n'est pas, dans le discours biblique, une forme descriptive, mais une forme appellative, ou encore interpellative. Autrement dit, il ne constitue pas une dénomination utilisable au gré du discours, mais il rend compte d'une vocation dont Dieu est l'auteur ; il ressortit à l'ordre non du

nominatif mais du vocatif. J'oserai même cette proposition antithétique : Israël n'est pas le Peuple de Dieu ; il est appelé à l'être.

Voilà pourquoi il serait peut-être plus juste de parler d'Israël comme du Peuple de la Parole ; car c'est par la Parole qui lui est chaque fois actuellement adressée qu'il reçoit l'appellation de Peuple de Dieu.

L'hypothèse que j'ai brièvement esquissée ne repose pas sur du vide. Un ensemble de faits linguistiques précis, au niveau de l'hébreu de l'Ancien Testament, la soutiennent et l'autorisent. C'est à explorer quelques-uns de ces faits que je m'essaierai dans ce qui suit.

*
* *

Dans la constellation riche et variée des textes où Israël reçoit de manière prégnante l'appellation de Peuple de Dieu, il en est un qui brille d'un éclat particulier. Concentrons donc notre attention sur cette étoile de première grandeur, quitte à voir ensuite la configuration de ce qui gravite autour d'elle. Il s'agit de la déclaration de Deut 27, 9 :

> 9 Puis Moïse et les prêtres Lévites dirent à tout Israël : Fais silence et écoute, Israël. Aujourd'hui tu es devenu un peuple pour le Seigneur ton Dieu.
>
> 10 Tu écouteras la voix du Seigneur ton Dieu, et tu mettras en pratique les commandements et les lois que je te prescris aujourd'hui. (D'après la Bible de Jérusalem.)

Ce texte appelle un certain nombre d'observations ; de ces observations se dégageront les traits qui serviront à regrouper les textes cités par la suite.

1° Cette déclaration de Moïse et des prêtres, qui intervient vers la fin du livre du Deutéronome, a les apparences d'un événement solennel, à la fois décisif et définitif : « aujourd'hui tu es devenu... ». Pourtant la déclaration fait corps avec l'ensemble du chapitre 27, où Moïse annonce ce qu'Israël aura à faire quand il aura passé le Jourdain. Tout ce chapitre 27 est en fait une sorte d'anticipation, mise sur les lèvres de Moïse, de l'assemblée de Sichem, racontée en Josué 24 ; lors de cette assemblée, Israël se formera en amphictyonie des douze tribus autour du serment de fidélité au Seigneur Dieu.

La déclaration de Moïse constitue moins Israël en Peuple de Dieu qu'elle ne le prévoit Peuple de Dieu, dans un futur proche. Déclaration qui ne bloque pas un titre sur l'instant et sur l'occasion, mais qui donne de l'espace et du temps à une parole-programme pour qu'elle se réalise. Parole projective, prophétique et non magiquement opératoire. Ce qu'il faut retenir ici, en dépit de la forme temporelle « tu es devenu », c'est le caractère futur de cette appellation.

2° Ce que le français, ou toute autre langue non-sémitique à notre connaissance, se montre inapte à transcrire, c'est la construction grammaticale employée par l'hébreu au centre du verset.

Mot à mot : « tu es devenu pour peuple pour le Seigneur ton Dieu ». Une préposition redoublée (*le* en hébreu indiquant destination, intérêt, attribution) situe chacun des termes dans une position spécifique par rapport au mode d'être indiqué par le verbe. Il est en fait question d'un devenir où le terme « Seigneur » constitue le pôle majeur, et le terme « peuple » le pôle mineur, relatif au premier. Si, au lieu d'un double datif (comme en latin) on parle ici d'un double destinatif, on dira que le Seigneur est la destination, ou encore le destinataire d'Israël, et que la forme « peuple » est le moyen, le médium, par lequel cette destination doit se réaliser.

« Etre pour, en vue de » = *hayah le.* En hébreu la construction est courante pour rendre une idée d'utilisation, en vue d'une fin, d'un résultat à atteindre, et peut se traduire par « devenir », ou encore par « servir de, faire office de » quand le nom de la personne au profit de qui s'accomplit le procès est introduit par un second *le.* « Cela vous servira de nourriture » Gen 1, 29. « Tu nous serviras de guide » Nb 10, 31.

La relation d'identité n'est donc pas celle qui est engagée dans la construction qu'on vient de signaler. Il faut parler ici de relation destinative, ou doublement destinative, si du moins on admet que la grammaire puisse servir de guide à penser. C'est dans la forme d'un peuple qui trouve en Dieu sa destination qu'Israël est littéralement voué à Dieu. Cette formulation, un peu contendue, gagnera en évidence si elle est maintenant appuyée au troisième élément notable du texte : son aspect déclaratif et vocatif.

3° « Israël Peuple de Dieu », c'est essentiellement l'objet d'une vocation. Un statut d'existence est offert par celui qui appelle ; et cet appel-même fonde le statut d'existence en question. Autrement dit, c'est la Parole adressée, la Parole vive, la vive voix de Dieu qui ouvre et rend possible l'existence d'Israël. Ce peuple ne prend corps et subsistance que par la Parole qui lui est adressée. Le peuple d'une écoute, voilà Israël.

Ce n'est pas par hasard que les paroles de Moïse commencent par un « Fais silence et écoute, Israël ». Cet appel à entendre, qui évoque le fameux *chema'* de Deut 6, 4, n'est pas une simple formule introductive ; il fait partie intégrante de la « définition » d'Israël, il représente cette sommation à l'être qui situe Israël dans sa spécificité.

Qu'Israël tienne son existence non pas seulement d'un autre, comme un fils tient son existence de son père, mais de cet autre-qui-parle, de cet interlocuteur qui engage sa Parole dans l'attente d'une réponse, cela se vérifie encore à un autre trait du texte, beaucoup plus subtil. Il faut entrer ici dans les arcanes de la grammaire hébraïque. Le verbe *hayah* = « être » est employé dans notre verset à un mode qui défie tout effort de traduction. Le mode *niphal* qu'on tient souvent, à tort, pour un équivalent du passif, est plutôt un réfléchi de l'action ; il exprime parfois aussi que le sujet laisse faire sur lui, ou pour lui, l'action signifiée, ou encore accepte d'être engagé dans l'état indiqué par le verbe. Le verbe « être » au passif serait de toute manière quelque chose de difficilement concevable. C'est pourquoi il faut interpréter ici le *niphal,* selon le langage des grammairiens, comme un *tolerativum,* c'est-à-dire un « acceptatif ». C'est ainsi que Paul Joüon, dans sa *Grammaire hébraïque,* p. 115, précise cet aspect, en notant : « se laisser faire, généralement avec idée d'action efficace » et en donnant comme exemple en hébreu : se laisser interroger = répondre ; se laisser prier = exaucer [1].

La traduction développée la plus approchée de notre texte serait : « tu as accepté de recevoir ton être en forme de peuple destiné à Dieu ». Ceci laisse entendre qu'Israël a une part de responsabilité dans la déclaration qui lui est faite. Cette respon-

1 Voir, à la fin de l'article, la *Note annexe.*

sabilité est d'ailleurs aussitôt notée dans le verset suivant : « tu écouteras la voix du Seigneur ton Dieu et tu mettras en pratique... ».

En parlant du caractère vocatif de la désignation d'Israël comme Peuple de Dieu, on doit donc entendre une vocation qui place l'appelé dans une situation active et non passive, une vocation de nature bilatérale et non unilatérale, qui engendre communication et dialogue.

Le texte du Deutéronome, qui n'est pas seul de son espèce, mais qui manifeste une concentration remarquable des traits essentiels d'une théologie du Peuple de Dieu, commande pour ainsi dire toute la « conversation » entre Dieu et Israël. Chaque fois que reviennent les expressions « mon peuple », « ton peuple », « son peuple », ce n'est pas seulement le lien d'appartenance qui est noté ; il s'agit chaque fois d'un raccourci qui renvoie à la déclaration fondatrice.

Mais il faut encore explorer la constellation annoncée, et dessiner le paradigme dont Deut 27, 9 est l'exemplaire le plus notoire.

*
* *

L'expression « être, ou devenir, pour peuple pour le Seigneur » connaît, dans le langage biblique, une réplique en miroir qui en est comme la contre-partie : « être, ou devenir, pour toi/pour vous pour Seigneur ». L'une signale Israël comme peuple voué à son Dieu ; l'autre révèle Dieu comme voué à son peuple. Il semble bien que, dans l'économie du récit biblique, en prenant en tout cas les livres du Pentateuque dans leur succession, ce soit cette seconde formulation qui apparaisse en premier, et qui soit en fait le modèle de l'autre. Il s'agirait en somme d'une seule déclaration à deux faces, dont la première est grosse de la seconde.

Dieu déclare à Abraham, et c'est la première fois qu'il se déclare ainsi : « Je serai pour toi pour Dieu », Gen 17, 7. Dieu, de sa propre initiative, fait d'Abraham son destinataire. Tel est le premier mouvement, celui de la prévenance de Dieu dans une Parole qui ouvre un dialogue avec un homme. Non pas avec ce seul homme, car le texte ajoute : « pour toi et pour ta descendance après toi ».

C'est seulement au désert, alors que les enfants d'Abraham, sortis de leur décomposition égyptienne, sont guidés par Moïse vers leur recomposition, qu'intervient l'autre face de la déclaration : « vous serez/tu seras pour moi pour peuple ». Il faut alors tenir cette seconde face de la Parole pour dépendante et corrélative de la première.

On trouvera, dans une première série de textes, la formulation complète, énoncée selon ses deux aspects.

Ex. 6, 7 : « Je vous prendrai pour moi pour peuple et je serai pour vous pour Dieu ».

Lév. 26, 12 : « Je serai pour vous pour Dieu, et vous serez pour moi pour peuple ».

Deut 29, 12 : « Pour te faire aujourd'hui pour lui pour peuple, et pour être lui-même pour toi pour Dieu ».

Cet énoncé complet se retrouve avec une particulière fréquence chez Jérémie et chez Ezéchiel. Jér 7, 23 ; 11, 4 ; 24, 7 ; 31, 1, 33 ; 32, 8 ; Ez 11, 20 ; 14, 11 ; 36, 28 ; 37, 23 ; 37, 27. Egalement dans Za 8, 8 et I Chr 17, 22.

Ce qui s'exprime ici c'est le contenu de l'alliance, comme le texte l'indique clairement en Gen 17, 7 et Ex 6, 5. Alliance bilatérale qui repose sur un double mouvement de parole, sur un appel ou une invocation réciproques. La désignation d'Israël comme Peuple de Dieu n'intervient jamais en dehors de ce cadre de l'alliance où tout est suspendu à la circulation de la parole. On pourrait dire que le terme de Peuple de Dieu est toujours en puissance de dialogue, qu'il est l'indicatif de la communication entre les deux partenaires de l'alliance.

Lorsque, dans une autre série de textes, n'apparaît qu'une des faces, la seconde, de la déclaration fondamentale, il faut se souvenir que la première est implicitement présente. C'est le cas pour Deut 27, 9, mais aussi pour Deut 4, 20 ; 7, 6 ; 14, 2 ; 26, 18 et 28, 9 ; 1 Sam 12, 22 ; 2 Sam 7, 23-24 ; 2 Rois 11, 17.

Dans ces deux séries de textes fortement unis par une similitude de structure, on retrouve les caractères notés à propos de Deut 27, 9 : caractères futur, destinatif, vocatif. On tient là, semble-t-il, une véritable confession de foi concernant le statut théologique d'Israël. Statut théologique et non sociologique. Ce qui fait Israël ne réside pas dans un lien organique de race ou de religion, fût-ce la lignée d'Abraham ou la tradition des ancêtres.

Ce qui fait Israël, c'est la Parole qui l'atteint, le rassemble, l'éprouve, le tue et le fait revivre. Le terme de Peuple de Dieu ne fonctionne pas autrement que comme une dimension offerte à Israël, un espace de Parole, une perspective d'espérance, dans lesquels s'élabore l'histoire de Dieu avec les hommes.

*
* *

Où nous conduit cette brève exploration ? Au point de départ de quelques pistes que je me bornerai à signaler maintenant.

1° Le mot d'élection a été évité. Il affleurait pourtant à chaque ligne de l'exposé. Y recourir, c'était céder à une tentation. Le terme est en soi une facilité. On croit tenir tout le mystère dans un seul mot ; en fait, on limite la relation entre Dieu et son Peuple à un geste unilatéral et séparateur. Ce double inconvénient est pallié par la mise en jeu d'une terminologie plurielle : futurité, destination, vocation, dialogue. On quitte aussi le terrain de la trop commune et trop commode antinomie : particularisme/universalisme. Un positivisme de l'élection ruine le secret d'existence qui soutient Israël. Les Juifs en ont fait eux-mêmes l'expérience quand, après l'exil, ils ont voulu cultiver pour elle-même leur mise à part au sein des nations. La pensée de l'élection ne devenait-elle pas, à titre d'avoir, un substitut malheureux de l'appel inlassable à être, et à devenir Peuple de Dieu ?

2° Les premiers chrétiens étaient-ils ou non conscients que la mission aux païens était non pas une nouveauté absolue, mais la conséquence nécessaire, logique d'une pensée profondément gravée dans le témoignage de l'Ancien Testament ? on insiste sans doute avec trop de partialité sur le fait que la mission *ad extra* a été « forcée » par les circonstances, les apôtres de Jérusalem ayant longtemps résisté à cette impossible possibilité. Le livre des Actes, à deux endroits qui sont deux temps forts du récit, 15, 14 et 18, 10, laisse paraître que l'appartenance des non-Juifs au *laos,* au Peuple de Dieu, est autre chose qu'un accident béni ; qu'elle est l'accomplissement de la Parole prophétique de l'Ancien Testament. Le Peuple de Dieu prend et reprend forme là où la Parole est transmise et reçue. Israël et les nations n'auront jamais cessé de voir, au cours d'une histoire commune qui n'est pas encore terminée, leur destin confronté à cette dimension, à cet horizon de la Parole : le Peuple de Dieu enfin restitué, enfin rassemblé, enfin réconcilié.

3° Une clé possible pour l'interprétation de Rom 9 à 11 serait à saisir dans le rapprochement entre :

9, 6 « La Parole de Dieu n'a pas déchu. »

11, 1 « Dieu a-t-il rejeté son Peuple ? Non ! »

Peuple et Parole sont ici de même registre, ils se renvoient l'un à l'autre, sont tenus l'un par l'autre, La pensée de Paul à cet endroit lie de façon inextricable l'indéfectibilité de la Parole de Dieu et celle du Peuple de Dieu. La Parole est en travail ; selon la prophétie d'Esaïe 55, « elle ne revient pas à Dieu sans effet, sans avoir réalisé ce que Dieu a voulu, sans avoir accompli la mission qu'il lui a confiée ». L'effet de retour, la mission tiennent dans la mise au monde du Peuple de la Parole, ce Peuple à longue échéance, porté par une longue espérance, enfanté dans une longue souffrance, voué à une longue patience, mais promis à la finale délivrance.

*
* *

Note annexe

Lors d'une conversation au sujet de ce mode *niphal,* Wilhelm Vischer a attiré mon attention sur un autre cas remarquable : la désignation d'Israël comme « peuple sauvé ». L'expression vient au moins deux fois, dans une forme identique, avec la même solennité : en Deut 33, 29, à la fin de la grande bénédiction de Moïse, « Heureux es-tu, ô Israël ! Qui est comme toi, peuple sauvé par le Seigneur ? » — à quoi fait écho Es 45, 17, « Israël sauvé par le Seigneur ». Dans les deux cas le participe *niphal : nocha'* (du verbe *yacha'* = « sauver ») semble indiquer qu'Israël n'est sauvé que par voie passive. Pourtant il y a ici autre chose qu'un pur passif.

Que l'on se reporte à Es 30, 15 : « C'est en revenant à moi et en vous humiliant que vous serez sauvés ». Le *niphal* employé ici suppose qu'Israël se mettra dans les conditions nécessaires pour bénéficier du geste qui les sauve. De même Es 45, 22 : « Tournez-vous vers moi et vous serez sauvés ». On retrouve le même participe *nocha'* en Za 9, 9, à propos du « Roi qui vient à toi, juste et victorieux », c'est-à-dire que ce Roi sera l'objet, et non l'auteur, d'une justice et d'un salut qui viennent de Dieu ; c'est en se laissant sauver qu'il sera victorieux.

A noter encore l'opposition significative entre Es 45, 15, « le Dieu sauveur » (participe *hiphil*) et 45, 17, « Israël sauvé » (participe *niphal*). Une dialectique du salut est suggérée par ce rapport de réciprocité inscrit dans le langage-même, et qui rappelle celui d'Es 7, 9. Le salut n'est pas une opération magique ; Dieu n'est reconnu Sauveur que par ceux qui se laissent sauver par lui. Ceci revient à dire qu'il n'y a pas de rapport entre Dieu et les hommes qui ne soit fondé sur la Parole. C'est cette vérité que la grammaire hébraïque essaie de traduire avec les moyens qui sont les siens.

P.-A. HARLÉ.
Aix-en-Provence,
juillet 70.

Les Juifs dans la littérature anglaise

Notre littérature n'offre aucun personnage juif capable de rivaliser avec une Rebecca, un Fagin, ni même peut-être un Svengali, pour ne rien dire de l'inégalable Shylock. Est-ce pour la même raison que la critique de langue anglaise a mieux et plus profondément étudié la figure du Juif que la critique française ? On pourrait le penser à la lecture de l'ouvrage d'ensemble d'Edgar Rosenberg [1].

Sans récuser complètement la thèse de Modder selon laquelle le traitement du *Juif dans la littérature anglaise* (1944) devient plus libéral au fur et à mesure que les idées se libéralisent, Edgar Rosenberg prétend apporter des nuances importantes dans son travail. En fait, l'étude ne concerne que le XIX[e] siècle, mais l'auteur a besoin de remonter jusqu'à l'époque de Shakespeare pour donner une assise à sa thèse. Quoique principalement occupé du roman, il se permet des incursions dans la littérature dramatique.

Le *type* s'oppose au *mythe*. La définition du type est empruntée à Mario Praz dans l'*Agonie du Romantisme :* « Un type est comme une aire névralgique. Un malaise chronique ayant créé une zone de moindre résistance, chaque fois qu'un phénomène analogue se fait ressentir, il intéresse immédiatement l'aire prédisposée, jusqu'à ce que le processus devienne d'une monotonie mécanique ». A cette prédisposition maladive, Rosenberg veut que le mythe constitue une réponse vigoureuse : le mythe est apte à se plier « aux besoins de générations différentes et de leurs différentes croyances ». Il est susceptible de disparaître pour un temps afin de resurgir, transformé, dans une époque ultérieure.

Le Juif scélérat remonte aux premiers temps du Christianisme, s'épanouit au Moyen Age dans le théâtre religieux, et comporte

---

1 Edgar Rosenberg, *From Shylock to Svengali. Les stéréotypes juifs dans la littérature anglaise de fiction,* Stanford University Press, Stanford (Californie) 1960, 388 p., in 8° ill.

déjà les traits physiques et moraux provoquant la répulsion ; mais, à cause de sa réputation de « déicide » il procure toujours une terreur métaphysique. Avec le temps, cet archétype se sécularise ; il est essentiellement accusé de deux crimes : l'usure et le meurtre (par le poison, ou bien par cannibalisme, duquel se rapproche le crime rituel). Marlowe et Shakespeare ne retiennent à peu près que l'accusation d'usure. (Encore que le livre de chair du *Marchand de Venise...*) Selon Rosenberg, l'intérêt principal du *Marchand* consiste dans le conflit entre deux classes qui s'affrontent sur le terrain économique. Shylock représente le pouvoir de l'Argent qui va régir l'Angleterre. Mais, à partir du *Marchand de Venise* et aussi du *Juif de Malte* de Marlowe, l'usurier juif devient un objet d'aversion exaspérée ; la présence d'une fille désirable à ses côtés va fournir pour trois siècles le schéma de l'intrigue : le Juif est floué par un jeune emprunteur chrétien follement prodigue qui enlève la fille et rafle autant d'argent qu'il peut. Au dénouement, le Juif est contraint à la conversion, dans la comédie ; dans le drame, il est conduit à une mort ignominieuse. Avec des nuances, W. Scott, Dickens et A. Trollope reprendront ce canevas au XIX[e] siècle. Dickens affirme que le Fagin d'*Olivier Twist* est un Juif absolument typique, ce que confirme le succès du personnage. Rosenberg, quant à lui, reconnaît ce succès, mais c'est parce que « le Juif scélérat remplissait toutes les conditions nécessaires pour jouer le rôle social du bouc-émissaire ».

Et, précisément, ce rôle de bouc-émissaire tenu par le Juif explique les difficultés rencontrées par les écrivains désireux de corriger ou de détruire ce prototype. Ce contre-type, le Juif parfait (mot à mot : « Le Juif saint ») se dessine dès la fin du XVIII[e] siècle ; il n'a pas de racines religieuses, il n'est pas davantage issu d'une « névrose collective ». Il naît au théâtre de la rencontre du Sentiment et de l'esprit de tolérance qui caractérisent le Siècle des Lumières. Le premier bon Juif notable est le héros du Juif de Cumberland, en 1794 : Sheva, philanthrope systématique faisant le bien en cachette, mais de surcroît porte-parole de la minorité juive opprimée. Dans Sheva, nous avons le modèle de tous les bons juifs ultérieurs : « le bon Juif désormais est le produit conjugué de l'énergie didactique et de l'impuissance dramatique de l'auteur ». Il est intéressant de noter, en outre, que presque tous les auteurs de « bons juifs » ont d'abord sur leur conscience littéraire un ou plusieurs Juifs scélérats pas-

sablement conformes au prototype initial. C'est le cas de Maria Edgeworth qui publie en 1818 son *Harrington* dont l'action est habilement placée au temps de la proposition de la loi de Naturalisation des Juifs (1753). Le roman comporte donc un contexte historique précis, auquel il faut ajouter une étude sociologique des différentes classes sociales juives de l'époque. Le jeune héros, Harrington, revient sur son préjugé contre les Juifs en rencontrant un colporteur juif parfait, et en s'éprenant d'une belle jeune fille juive. Pour que le mariage se fasse, il faut que la totalité des arguments antisémites soit examinée. Malheureusement, Maria Edgeworth n'a pas su insuffler la vie à son Juif parfait : « la différence entre le mauvais Juif et le bon Juif... reflète, en fin de compte, la différence entre l'art et la polémique ». Elle a escamoté le problème des mariages interconfessionnels en révélant in-extremis que la jeune fille est chrétienne et même protestante.

Walter Scott introduit la figure du Juif bouffon, Isaac d'York, dans *Ivanhoé* (1820) et exploite le personnage de la Fille du Juif. Quoique tributaire de Marlowe, de Shakespeare et de M. Edgeworth, on peut dire que ses vues sur les Juifs sont en avance sur celles de Dickens et de G. Eliot. Son originalité réside dans l'explication historique de l'avarice du Juif. Comme elle est le « résultat de son conditionnement historique et social », Rosenberg estime que W. Scott disculpe par là son Juif, alors que chez Dickens l'avidité de Fagin reste inexpliquée et gratuite. Néanmoins W. Scott n'est pas absolument à l'aise dans sa peinture d'Isaac ; lorsque ce dernier parle pour le groupe qu'il représente et affirme que l'argent constitue la seule protection des Juifs persécutés, il est un personnage moins convaincant que lorsque W. Scott succombe au sortilège de Shylock. En revanche, dans ce guignol tremblant, W. Scott n'échappe pas au reproche d'humilier la nation qu'il prétend réhabiliter.

Toute autre est l'éclatante Rébecca, parangon de vertu. Elle procède de l'Abigaïl du *Juif de Malte* de Marlowe, de la Jessica de Shakespeare et de la Clarisse de Richardson. Sans doute, elle a une forte propension à discourir ; il n'empêche qu'elle est le spécimen le plus remarquable de la Juive idéalisée. Sa plus grande originalité est la force lucide avec laquelle elle assume sa judéité, et W. Scott ne saurait être assez loué pour son dénouement. A cause de sa fidélité aux siens, et malgré son amour, Ré-

becca se sépare d'Ivanhoé, et c'est cette fidélité qui concrétise l'existence de la communauté juive en lui conférant une sorte de dignité. En dernier lieu, Rébecca condamne constamment les folies de la société féodale, folies auxquelles Ivanhoé n'échappe pas, du reste. Comme Rébecca est un modèle de vertu, son départ peut être regardé comme une condamnation de cette société qui la rejette. « Pour la première fois dans la littérature anglaise seuls les Juifs sont dans leur droit et tous les autres sont dans leur tort. » Selon la tradition, le Juif et la Synagogue sont toujours abondamment insultés dans *Ivanhoé*. Néanmoins, le ton des injures baisse : le Juif n'est plus qu'un « chien » ou qu'un « ver de terre », et la synagogue se banalise : le repaire de démons et de vautours assemblés pour conspirer contre les chrétiens se transforme en bric-à-brac pittoresque au goût romantique.

Bien inférieure à *Ivanhoé*, la *Fille du Chirurgien* (1828) offrait l'occasion d'étudier le demi-juif bâtard ; mais W. Scott s'est contenté de faire un roman d'intrigue rempli d'invraisemblances. Notons cependant cette déclaration placée dans la bouche d'un personnage sympathique : « Les Juifs sont fort attachés au gouvernement ; ils détestent le Pape, le Diable et le Prétendant tout autant que n'importe quel honnête homme d'entre nous ».

Fagin, le Juif d'épouvante d'*Olivier Twist* (1838) donne l'impression d'une régression dans le temps : c'est lui qui se rapproche le plus de l'archétype du Moyen Age. Fagin n'a même plus, pour définir son humanité selon le mot de Sartre, [sa] « conscience hostile des autres ». Fagin n'a de lien avec rien ni avec personne, pas même avec sa religion ; il représente le Mal absolu. (Rosenberg insiste beaucoup sur la signification freudienne qu'il faut lui donner en tant que résultat des traumatismes subis par le jeune Dickens. Dès lors la discussion s'égare un peu, et si on apprend beaucoup sur Dickens, on perd de vue la question du Juif en général.) Quoi qu'il en soit, Fagin évolue dans un monde fantastique, où toutes les proportions sont abolies. Le personnage est riche, du reste : tantôt comique, tantôt pitoyable, surtout à partir de la 3e partie qui aurait été récrite, et où Dickens modifie sensiblement son point de vue sur Fagin en humanisant son personnage.

Rosenberg n'aime guère Dickens, il lui reproche de n'avoir pas su utiliser la réalité sociale de son temps dans la peinture

de la délinquance juvénile et dans celle de Fagin comme recéleur à une époque où tous les recéleurs étaient Juifs. Au lieu de donner un témoignage probant d'Histoire [2], il a préféré écrire un roman à sensation. En revanche, Bulwer Lytton et Anthony Trollope nourrissent de pur réalisme leur peinture du juif-parasite. Au cours du XIX[e] siècle la population juive, presque entièrement concentrée à Londres passe de 8.000 à 250.000 habitants, cependant que la loi de 1858 ouvre toutes les carrières aux Juifs, ce que confirme le rôle des fils de Nathan Rothschild dans les affaires et la société. Au contact de la réalité, le vieux stéréotype s'appauvrit, Bulwer et Trollope ne conservent que l'accusation d'usure qui se transforme en parasitisme économico-social dont les modèles sont tirés sans vergogne de la famille des Rothschild.

Le héros de *Mon Roman ou les Vanités de la vie anglaise* (1853) de Bulwer Lytton, le Baron Lévy, préfigure Augustus Melmotte de Trollope. D'origine obscure, le Baron est à la fois un bâtard, un demi-juif et un demi-étranger. Il semble que l'antipathie qu'il inspire soit due plutôt à la xénophobie qu'à l'antisémitisme et ce trait est général au XIX[e] siècle en Angleterre. Le Baron est un brasseur d'affaires douteuses, auxquelles la haute société ne craint pas de se mêler pour son propre profit ; mais elle fait la fine bouche devant ses façons du nouveau-riche « Ils m'appellent parvenu, mais ils m'empruntent mon argent... Ils appellent parvenu le meilleur orateur du Parlement d'Angleterre, mais ils le supplieront un jour d'être Premier Ministre et ils lui demanderont des décorations et des Jarretières. Drôle de monde, et rien d'étonnant si les parvenus veulent le renverser ». Rosenberg flaire dans cette déclaration un socialisme qui nous paraît problématique ; mais il accuse Bulwer d'avoir engagé son Lévy dans une rivalité implacable et irréaliste avec un gentilhomme anglais, ce qui affaiblit la crédibilité du personnage. Anthony Trollope utilise à peu près le même personnage dans son roman *Comment nous vivons maintenant* (1875). Le héros Augustus Melmotte dépasse de loin le Baron Lévy en stature et en envergure. Après avoir conquis la Société et la Politique, il s'effondre dans un krach financier qui a tout l'air d'une gigantesque escroquerie. Mais Trollope est plus sévère pour la

2 Le procès d'Ikey Salomon (1830) a été exploité au théâtre par le mélodramatique *Van Diemen's Land* de Moncrief.

Société que pour l'aventurier ; le corrupteur n'est pas l'aventurier ; la société était corrompue avant lui, puisqu'elle le reçoit, mais elle est beaucoup plus bête. Le sentiment hostile au Juif est de nouveau un sentiment de conservatisme politique, comme chez Shakespeare, comme chez W. Scott, ce qui conduit Rosenberg à approuver la condamnation du capitalisme bourgeois du XIX^e^, Juifs et chrétiens confondus, telle qu'elle se présente dans les romans de Trollope et de Bulwer. Sans doute Trollope n'est-il pas tendre pour les Juifs, mais il rompt la ségrégation en les immergeant profondément dans une société qui les accepte ; en outre, le juif commence a être dispensé de sa laideur traditionnelle, on lui concède une famille (épouse et fille). La fille est tout-à-fait quelconque, son amoureux chrétien rate sa tentative d'enlèvement, et c'est la fille elle-même qui le congédie. Trollope ironise sur les angoisses mondaines d'une jeune anglaise contrainte, faute de mieux, à épouser un juif riche, mais qui n'est ni jeune, ni beau.

A Trollope revient le mérite d'avoir donné l'image la plus réaliste du Juif jusqu'aux années 1875, mais c'est George Eliot, dans *Daniel Deronda* (1876) qui est l'auteur dont la pensée est la plus complète et la plus révélatrice. Son roman est didactique car « ce livre est écrit, dit-elle assez naïvement, dans le but de rendre sa dignité au judaïsme ». L'influence du prototype Shylock est presque absente, mais c'est l'ombre de Sheva qui plane sur les trois personnages essentiels, Mordecaï, Daniel Deronda et Mirah ; c'est dire que G. Eliot n'apporte pas grand chose d'original dans la peinture individuelle du Juif ; son mérite est de présenter la société juive dans sa diversité, dans ses tensions, tant sur le plan moral et intellectuel que religieux. G. Eliot montre des Juifs pieux ritualistes et des Juifs assimilés, dont elle a horreur : « Ce n'est pas honteux d'avoir des parents juifs, ce qui est honteux c'est de les renier ». Ce sentiment de fidélité que, pour une fois, elle partage avec Disraëli est la règle en Angleterre au XIX^e^ siècle. Enfin, dans le personnage de Mordecaï qui se souvient des modèles de Disraëli, nous avons un prophète brûlant de la reconnaissance de la nation juive. A la fin du roman, Daniel et Mirah s'embarquent pour la Palestine, ce qui a fait considérer le roman comme sioniste avant l'heure. Rosenberg désapprouve les thèses messianiques de Disraëli ; George Eliot, qui concède aux Juifs « une voix dans le concert des peuples », lui semble beaucoup plus raisonnable et

démocratique. Rosenberg n'a pas insisté sur une formule assez étonnante pour l'époque de G. Eliot concernant la « dette » du christianisme et sa « solidarité à l'égard des Hébreux du point de vue du sentiment moral et religieux ».

Mordecaï, Daniel, Mirah, représentent le point ultime où est parvenu le juif modèle inventé par Cumberland. Si on le regarde encore de plus près, on voit qu'il est avant tout un Shylock inversé dont il dépend étroitement ; il n'a pas d'autonomie, il n'a guère de vérité humaine. Si la littérature est le reflet de la vie réelle, le lecteur du XIX[e] siècle a été « frustré » de l'image réelle du Juif. C'est pourquoi Rosenberg espère qu'en se tournant vers une légende indépendante, celle du Juif Errant, la figure du Juif a peut-être quelque chance d'apparaître enfin dans sa vérité humaine.

Sans doute l'impact du Juif Errant sur la littérature est moindre que celui de Shylock, mais Rosenberg le juge plus « utile... aux buts de l'histoire littéraire ». On ne peut parler de « progrès » dans cette figure, mais on note au moins d'importants changements au cours des époques. Cette plasticité est la preuve que le mythe est adopté par la conscience populaire et investi du pouvoir d'exprimer ses préoccupations ; il y a une contradiction absolue entre le crime du Juif Errant et son expiation ultérieure. « Il est comme le Christ, et l'Antichrist à la fois », écrit Rosenberg. Un personnage aussi « ouvert » à toutes sortes de significations court le risque de disparaître purement et simplement. Mais il renaît ultérieurement chargé de traits nouveaux. Le Juif Errant apparaît en Angleterre au XII[e] siècle, puis de nouveau au XVI[e] via Anvers où la légende est publiée dans un *Volksbuch*, en Allemand, en 1602. Nous reproduisons le titre malgré sa longueur parce qu'il contient tous les éléments nécessaires pour suivre l'évolution : *Brève description et narration à propos d'un Juif nommé Ahasuérus qui assista en personne à la crucifixion du Christ, prit part à la clameur en vue de Le crucifier et de relâcher Barabas ; qui fut empêché à jamais de retourner à Jérusalem ; qui ne revit plus jamais sa femme ni ses enfants ; qui est demeuré en vie depuis ce temps-là, est venu à Hambourg il y a quelques années, et a été également vu à Dantzig en l'An 1599, au mois de décembre* ». Le succès de la légende fut prodigieux ; très vite le message d'édification se brouille et des éléments de superstition s'y mêlent. Durant la période romantique, le mythe

connaît un renversement complet. D'accusé, Ahasuérus se transforme en accusateur, le pénitent se mue en révolté, qui ne conserve de ses origines que l'errance et l'immortalité. D'où provient sa souffrance ? Non plus du remords et de la repentance, mais du sentiment d'une disproportion entre sa faute et son expiation. Le Dieu qui punissait se transforme en tyran implacable, la tradition chrétienne est rejetée ou contredite, et le Juif Errant devient un personnage grandiose et satanique. C'est un auteur allemand, Schubart, qui par son *Ahasver* (1786) réactive en Angleterre le personnage d'Ahasuérus ; mais les romantiques anglais simplifient le personnage et ne retiennent que son aspiration à la révolte, comme Southey dans la *Malédiction de Kehama* (1810). Shelley surtout se sert du Juif Errant pour développer son virulent antichristianisme ; en fin de compte, il l'anéantit dans *Hellas*.

Mais, comme on l'a vu, Ahasuérus étant immortel, le Juif Errant ressuscite sous la forme du sorcier dans les romans de Lewis, Bulwer et Godwin. Il se sécularise de plus en plus, perd sa judéité et son immortalité et devient un personnage à sensation pour romans noirs. C'est surtout le cas dans le *Moine* de Lewis (1796), où Ahasuérus n'apparaît que dans un épisode secondaire pour exorciser un jeune homme hanté par une « nonne sanglante » — il porte une croix ardente sur le front, dissimulée sous un bandeau, il est mystérieux et édifiant, il est très à l'aise dans les pratiques de sorcellerie. On peut considérer que le Juif Errant de Lewis a servi de modèle à Godwin, Shelley, Maturin et Bulwer. Le roman de Godwin, *St Léon* (1800) est moins simpliste que son modèle ; son Juif Errant, Zampieri, est aussi un personnage de second plan, mais il est déterminant pour l'intrigue. En effet, St Léon est un roman à thèse morale et sociale qui met en garde contre les dangers de la solitude. On voit que le personnage du Juif Errant n'est pas mal choisi pour la mettre en valeur. Zampieri cherche un remplaçant pour se débarrasser du fardeau de son isolement et de son immortalité ; le futile St Léon, séduit à l'idée d'être toujours jeune et toujours riche, consent à le remplacer, et Zampieri meurt tout aussitôt, alors que les catastrophes commencent à pleuvoir sur St Léon. Le thème du remplacement fait l'objet du *Melmoth* de Maturin (1820), mais la légende est reprise, très modifiée dans l'ouvrage théosophique de Bulwer, *Zanoni* (1842). Il ne

s'agit plus d'un Juif, la sorcellerie cède le pas aux sciences occultes, enfin, tout comme dans l'*Hellas* de Shelley, la solitude est la récompense suprême conférée aux êtres qui ont mérité leur immortalité.

Ahasuérus disparaît de la scène littéraire jusqu'en 1894 où, sous la forme ultime de Svengali, il ferme le cycle en rejoignant l'ancien Shylock. Ce dernier avatar d'Ahasuérus nous présente le Juif sous l'apparence d'un « artiste et d'un dégénéré », et le lecteur français peut s'étonner de la place accordée par Rosenberg à ce Svengali, héros de *Trilby,* roman de Du Maurier qui eut en son temps en Angleterre un succès considérable. Svengali Adler hypnotise chaque soir la jeune Trilby qu'il a séduite et la produit sur scène comme une incomparable cantatrice ; mais, dès que l'hypnose prend fin, Trilby est incapable d'émettre la moindre note. Svengali est affreux : « une araignée à face de chat », ses yeux sont remplis de pouvoir magnétique comme chez Lewis et Bulwer. Mais alors que le Juif Errant n'est pas foncièrement antipathique, Svengali est à la fois répugnant et ridicule comme autrefois Shylock. Malgré sa répulsion, Du Maurier admire les pouvoirs supranaturels de son Juif ; néanmoins, l'anti-judaïsme l'emporte et Du Maurier apparaît comme un des écrivains les plus antisémites de l'Angleterre. Cet antisémitisme est viscéral, ce qui est exceptionnel, les romanciers anglais du XIX[e] siècle n'étant pas tombés dans le racisme biologique. Par ailleurs, Svengali a des mœurs amoureuses si perverties que le dégoût, après tout, peut bien être expliqué par la répulsion qu'inspire ce psychopathe. Indignité biologique de la race juive, ou dégénérescence, c'est tout un, en fin de compte[3]. Le XIX[e] siècle se termine sur l'image d'un Juif combinant les effets grossiers de la légende du Juif Errant avec les traits devenus classiques du prototype shylockien.

Ainsi donc, la dépendance à l'égard de l'archétype se manifesterait dans le personnage du mauvais Juif comme dans celui du bon Juif. De plus, le bon Juif est crédité de valeurs morales purement chrétiennes ce qui revient, dit finement Rosenberg, à le convertir malgré lui. Mais il ajoute que la conscience juive

3 Du Maurier lui aussi, comme Cumberland, M. Edgeworth, Dickens, fera amende honorable et réhabilitera la race juive dans la *Martienne* (1897).

ne s'est jamais remise de l'accusation de déicide, ce qui fait que le bon Juif reste un malade psychique. Malheureusement, les deux arguments ne sont pas sur le même plan. Le premier est presque théologique, le deuxième est d'allure psychanalytique.

Dans cette peinture l'importance de l'argent reste primordiale, que le Juif soit exploité ou exploiteur, à l'intérieur ou l'extérieur du cercle de sa communauté. L'impossibilité de nouer des liens entre Juifs et Chrétiens est absolue. Le Juif est à la périphérie de l'humanité. « Le Juif en littérature demeure obstinément Juif. A la fois s'isolant de l'humanité et exclu par elle, il choisit d'arborer la marque traditionnelle de sa tribu, avec entêtement, et une certaine ostentation... Le Juif se sent jouer le rôle assigné par la tradition, même alors qu'il a l'air de s'affranchir de toute entrave. »

On a vu que peu à peu le statut personnel du Juif est devenu plus souple. D'autre part, un point notable est le racisme juif interne du roman victorien qui oppose les Juifs Sephardis d'origine orientale, aristocratiques et séduisants, aux Askenazis d'origine nationale ou issus d'Europe centrale, vulgaires et méprisables. Cependant, à l'exception de Svengali, le Juif ne représente pas une menace pour la pureté de la race.

Dans l'ensemble de la production romanesque, on discerne comme le souvenir brouillé, vaguement coupable, de la grandeur perdue d'Israël, matérialisée par la dispersion. Mais Rosenberg achève son livre sur un constat d'échec.

Est-ce que la littérature du XX^{e} siècle infirme cette pénible conclusion ? En fait, elle a du mal à se libérer des clichés ancestraux. Pour tâcher d'y voir clair, distinguons un groupe d'écrivains qui réutilisent ces clichés par routine littéraire, habitude de pensée peut-être à peine consciente. James Joyce suggère une atmosphère de jalousie, de dénigrement et de mépris autour de son modeste courtier en publicité, Léopold Bloom, dans lequel on peut voir la réincarnation d'Ulysse, mais aussi celle du Juif Errant, ou tout simplement la forme moderne du colporteur juif d'autrefois. Somerset Maugham, à cheval sur le XIX^{e} et le XX^{e} siècle, réduit peu à peu la place du Juif dans son œuvre ; il réduit aussi les attaques traditionnelles ; mais jusqu'à la fin, dans ses écrits, le Juif est automatiquement celui qui enlève les grosses affaires parce qu'il a le plus gros paquet d'argent. En quelque sorte, cela va sans dire. T.S. Eliot compare encore le Juif

à un crapaud, à un rat, à un vautour ou au singe. Evelyn Waugh dans le *Déclin* et la *Chute, Diablerie, Ces corps virils,* ainsi que Graham Greene dans le *Rocher de Brighton, Orient Express, Tueur à gages,* reprennent les accusations et les insultes traditionnelles. On a l'impression qu'il est bien difficile de se dépêtrer des séquelles de ce que Rosenberg appelle le « type littéraire archétype ».

Mais, avec des écrivains comme Lawrence, Wyndham Lewis, et surtout Ezra Pound (*Pisan Cantos,* 1949) et Charles Williams, il s'agit de tout autre chose. Chez eux, l'antisémitisme est conscient et avéré. Rosenberg déplore que Charles Williams ait inventé un personnage juif, Clerk Simon qui, dans les *Vigiles de la Toussaint* (1948) amalgame et dépasse Fagin, Svengali et Ahasuérus. C'est un thaumaturge surréel, assoiffé de domination universelle, qui engendre l'épouvante, la fascination erotico-sado-masochiste, sans compter une suggestion de souillure raciale.

Tout à l'opposé, se dessine une nouvelle figure du Juif, et cette figure déborde le cadre de l'Angleterre. Le Juif cesse d'être une bête curieuse aux frontières de l'humanité : il est amené au centre même de l'humanité contemporaine et représente alors l'Homme occidental en proie à toutes les angoisses, lieu géométrique des tensions et des « aliénations » modernes. Le meilleur représentant de ce juif c'est Joseph K du *Procès* de Kafka. En regardant les choses de plus près, (et sauf pour Joseph K évidemment) ne peut-on pas retrouver dans ce semi-martyr le souvenir du Juif parfait de Cumberland ?

Seul, parmi les romanciers anglais du XX^{e} siècle, C. P. Snow trouve grâce aux yeux de Rosenberg pour la *Conscience des Riches* (1958), parce que, dans ce livre « justice a été rendue aux Juifs qui sont indubitablement juifs et en même temps enracinés dans le contexte social et historique de leur époque ». Pour notre part, nous pensons que ce roman estimable ne mérite pas un éloge inconditionnel. En effet, le jeune héros, Charles March est tout de même un Juif honteux ; sa famille est dans les affaires ou au Ministère ; son inquiétude, comme celle des héroïnes juives du *Cahier doré* de Doris Lessing (1962), nous rappelle le poncif du « juif-dégénéré » de George Du Maurier. Il semble que les écrivains anglais contemporains à l'exception peut-être de James Joyce, (mais son roman symbolique est un peu à part), soient incapables de construire un personnage juif qui ne soit

ni un artiste, ni un intellectuel, ni un homme politique, ni un banquier, et qui ne s'ébatte dans la psychanalyse comme un poisson dans l'eau.

*
* *

L'étude d'Edgar Rosenberg est remarquable, si remarquable qu'on se prend à regretter que la France ne possède pas un ouvrage critique de cette envergure et de cette pénétration pour la période considérée.

Pourtant, on peut formuler quelques réserves sur certains points. La première concerne un défaut d'objectivité sur le plan religieux et sur le plan politique. Rosenberg ne se cache pas d'être athée ; mais, dès lors qu'il aborde le problème juif, force lui est de faire une place au Judaïsme ; et, il s'y refuse constamment. Rosenberg dédaigne le Judaïsme comme religion, tourne en ridicule ses pratiques et ignore tout de la spiritualité juive.

Il en va de même avec le Christianisme que Rosenberg aborde dans une perspective goguenarde et voltairienne. Il ne connaît rien de la pensée chrétienne, n'a pas la moindre idée de la recherche biblique et de l'étude des textes sacrés. Cet universitaire scrupuleux, méticuleux dans l'examen des sources profanes répète, par mépris peut-être, des erreurs séculaires qu'il n'imagine même pas de vérifier par lui-même. Si la *Conscience des Riches* lui paraît le roman où « justice est enfin rendue au Juif », c'est parce que les convictions politiques des héros coïncident avec les siennes propres, alors qu'il rejette les personnages des romans de Disraëli. Pourtant, le triomphe du capitalisme au XIX[e] siècle est une vérité historique : à ce triomphe les juifs ont puissamment contribué : les hommes d'affaire juifs du XIX[e] n'étaient-ils donc pas aussi représentatifs en leur temps que les intellectuels juifs de gauche dans le nôtre ? On peut s'étonner que Rosenberg ait réduit le témoignage de Disraëli, qu'il déteste, à la portion congrue, à l'aide de justifications suspectes.

A plusieurs reprises, Edgar Rosenberg pose la question de l'antisémitisme car c'est, en effet, le problème central. Pour lui, la définition de l'antisémitisme telle que Sartre l'a formulée est parfaitement satisfaisante, et il ne semble pas soupçonner l'existence d'un antisémitisme païen, rationaliste, athée, etc. Il dit bien que l'antisémitisme est multiforme, mais il est gêné qu'un

travailliste puisse être antisémite par anticapitalisme (c'est le cas d'un Somerset Maugham par exemple). Au cours de son étude, Rosenberg note bien que Shelley parvient au philosémitisme par antichristianisme ; et qu'au contraire George du Maurier (et cette vue est tellement plus profonde), aboutit à un antijudaïsme exaspéré en passant par l'antichristianisme. Mais Rosenberg ne tire rien, pas même un étonnement de cette contradiction. Sa vision du problème reste timorée, timide, conventionnelle. Nous ne lui reprochons pas de n'avoir pas d'explication éblouissante à nous fournir, mais d'avoir peur des réalités désagréables que ce problème nous met devant les yeux.

Rosenberg s'est demandé, constamment au cours de son livre : Qu'est-ce qu'un Juif ? Pourquoi le Juif n'offre-t-il pas l'image d'un homme comme un autre ? et il a davantage insisté sur la deuxième question. Pour nous, la première question reste entière. Est-ce la « race » ou la religion qui définit le Juif ? Est-ce qu'un homme est juif parce que les autres le considèrent comme tel ou bien parce qu'il se reconnaît juif ? La judéité, est-ce une malédiction, un handicap, un signe d'élection, ou une notion désormais vidée de tout son sens ?

Nous ne pensons pas qu'on pouvait répondre de manière satisfaisante à toutes ces questions, certes ; mais nous pensons qu'on ne les a pas posées à toutes les personnes susceptibles d'y répondre.

En effet, il y a lieu de s'étonner que Rosenberg ne se soit adressé qu'aux écrivains non-juifs, et quand il a eu l'occasion d'interroger un écrivain juif anglais du XIX^{e} siècle (Disraëli), il l'a récusé, il a persiflé et moqué ses idées. Pourquoi ne pas demander aux Juifs ce qu'ils ont à dire sur eux-mêmes ? Les écrivains juifs ne manquent pas en Angleterre au XX^{e} siècle. Ainsi, après Disraëli, Israël Zangwill, Louis Golding et même Arthur Koestler. Et c'est peut-être un des phénomènes les plus notables de notre siècle que cette explosion de la littérature juive hors de ses frontières linguistiques nationales. Désormais, il y a deux voix qui nous parlent du Juif : la voix du Juif lui-même et la voix du Gentil. Nous ne disons pas que cela simplifie le problème, au contraire. Seulement, au lieu d'être l'éternel objet d'autrefois, le Juif est devenu enfin le sujet. C'est maintenant que commence l'aventure de la confrontation.

M. N. PETERS.

Le sens religieux de la persistance du peuple d'Israël à travers les âges [1]

Première remarque : il s'agit d'une question qui concerne Israël à travers presque vingt siècles — les Juifs diraient : beaucoup plus de vingt siècles — et à travers trois, quatre ou cinq continents, selon l'époque. Cela présuppose que l'Etat d'Israël ne doit éventuellement me retenir que d'une manière secondaire, sans répondre à votre gourmandise probable ni à vos possibles contestations ; et que s'il est impossible de traiter mon sujet en 1968 comme je l'aurais fait en 1938, ou un autre que moi en 1868, je ne dois cependant pas enfermer le problème dans les seules perspectives de la seule actualité, les seules interrogations et les seuls scandales de 1968 : autrement dit, chaque fois que je prononcerai « Israël », il ne s'agira ni de l'Etat d'Israël ni des Israéliens ; ou il ne s'agira d'eux que dans la mesure où ils appartiennent à la réalité historique du peuple d'Israël qui, à travers les âges et les continents, s'est plus ou moins identifiée jusqu'au XVIII[e] siècle, et de moins en moins aux XIX[e] et XX[e] siècles, avec la Synagogue.

Il s'agira du *peuple* d'Israël, non point pour exclure *a priori* les Israéliens, mais pour ne pas exclure les 80 ou 85 % de Juifs non-Israéliens d'aujourd'hui, ni les dix-neuf siècles qui séparent Gamaliel et Philon de Ben-Gourion et Martin Buber. Je ne cherche pas à éliminer, par prudence, un facteur explosif de mon exposé, mais à me conformer au libellé qui m'a été indiqué, et à poser le problème dans toutes ses dimensions.

La deuxième précaution concerne le mot « religieux ». Pour tel de mes amis, ou des vôtres, ce que je vais dire paraîtrait le

---

1 Exposé préparé pour le Congrès de l'« Amitié » à Crêt-Bérard, août 1968.

fruit d'un délire intellectuel, car s'il en approuvait la logique — peut-être — il en récuserait les prémisses. Or, c'est le point de départ qui commande tout. Je reçois une vérité qui me vient d'En-Haut, et nous croyons qu'il est possible de poursuivre ensemble une prière au nom du Christ. Je peux faire allusion à Georges Friedmann, mais je ne peux nullement parler son langage quand, avec une bonne foi admirable, il s'interroge précisément sur la fin éventuelle du peuple juif parce que cette question ne se situe pas, pour lui, dans une perspective religieuse.

Mais encore... Il est clair que les Juifs seraient tous Chrétiens, et les Chrétiens tous Juifs, si la persistance d'Israël était expliquée exactement de la même manière par les uns et les autres. « Religieux » veut dire évidemment « chrétien » dans le libellé de notre problème. Seulement, ce mot « chrétien » est devenu au cours des siècles, et surtout en face des Juifs, extrêmement ambigu. Est-ce le sens chrétien tel qu'il s'est dégagé de l'histoire de la Chrétienté, ou le sens chrétien tel que l'Ecriture nous l'enseigne par le témoignage du Saint-Esprit, ce que j'appellerais volontiers le sens paulinien du Mystère d'Israël ? Il va falloir examiner cette distinction, qui conduit peut-être à deux réponses différentes.

La troisième remarque découle de la deuxième et mène tout droit à notre sujet. Il nous est impossible de chercher dans les œuvres de Bossuet, de Calvin, de Luther, de Saint Thomas ou de Saint Augustin une réponse sur le sens chrétien de la persistance d'Israël. Ils ne nous offrent que des bribes hargneuses dont nous nous étonnons.

Je suis de ceux qui n'admettent pas qu'on étudie tel ou tel problème chrétien en choisissant quelques passages de l'Ecriture pour se référer aussitôt à des textes modernes. Je considère cette méthode comme un phénomène aussi inadmissible sur le plan intellectuel que vaniteusement appauvrissante ; je ne comprends pas qu'un Chrétien vienne parler devant ses frères du renoncement sans interroger Saint Augustin, ou de la mort sans avoir relu Calvin et l'*Imitation de J.-C.,* ou du sens de la souffrance en méconnaissant Fénelon, et de la sainteté, s'il est protestant, sans interroger d'abord Wesley. Loin de nous de nous ranger parmi ces Chrétiens pour qui la réflexion, dans le Saint-Esprit, de nos pères dans la foi n'a plus d'intérêt ! Mais en ce

qui concerne le sens chrétien de la persistance du peuple d'Israël, il faut bien avouer que l'héritage est mince.

Regardez les grands textes de Vatican II. Ils ont tous des références plus ou moins nombreuses aux Pères de l'Eglise et à l'Ecriture. La proportion — que j'ai examinée avec soin et intérêt — varie d'une manière très significative. Il n'y en a qu'un seul qui ne renvoie à aucun texte patristique ou pontifical, pour s'appuyer exclusivement sur les textes bibliques. Un seul, et c'est le chapitre IV, sur les Juifs, de la *Déclaration sur les Religions non-chrétiennes.* Alors, que voulez-vous, noblesse oblige : si l'Eglise catholique renonce (et comme je m'en réjouis !) à s'appuyer sur une tradition routinière, je suis bien obligé de laisser Calvin de côté et de faire comme Rome.

*
* *

D'où provient l'insuffisance des réponses traditionnelles, voire même leur mutisme ? En isolant les causes de notre déception, nous éviterons de retomber dans les explications qui ont rendu la tradition stérile.

Il ne suffit pas d'incriminer l'antisémitisme chrétien : c'est évident, mais ce serait nous appuyer sur la vertu dormitive de l'opium. Cet antisémitisme s'exprime par deux attitudes, la première d'ordre théologique, la deuxième plutôt spirituelle, mais profondément imbriquées l'une dans l'autre.

Sur le plan théologique, le motif le plus grave, ce fut et c'est encore non pas la théorie du « déicide », mais la doctrine du « rejet » du peuple d'Israël non seulement par rapport à l'alliance, mais hors de l'élection. Par ce « rejet », on fait passer le flambeau du peuple élu au peuple chrétien, voire même aux Gentils, en le retirant totalement au peuple d'Israël, ce qui aboutit à considérer qu'Israël n'est plus rien dès lors, qu'il est seulement, en quelque sorte, ce qu'il n'est plus, par une rupture totale de continuité entre lui et l'Eglise [2]. Cette théologie du

2 Deux textes récents qui illustrent très exactement ce que la théorie du « rejet » répète depuis vingt siècles. Du R.P. Bernard Dupuy : « Le peuple d'Israël aurait-il dès lors perdu ses titres à constituer le peuple de Dieu et sa mission serait-elle terminée ? Non pas. Le N.T. tout entier lui garde son titre, et Paul confirme expressément que les dons de Dieu sont sans repentance. Les deux acceptions du peuple de Dieu, l'ancienne et la nouvelle, ne s'opposent pas radicalement mais s'appellent et sont ouvertes l'une sur l'autre : l'*ecclesia* est greffée sur Israël, et le *reste*

« rejet » d'Israël a été élaborée spontanément dès l'Eglise ancienne sur un canevas et d'après un mode de pensée « judaïsants ». (Le propre de l'antisémitisme chrétien, c'est de « judaïser » contre Israël.) Saint Paul a combattu le « rejet » d'Israël, mais cette doctrine s'est sans cesse manifestée dans l'Eglise, jusqu'au XX[e] siècle compris, pour des raisons politiques et religieuses [3].

Quant au motif spirituel qui a stérilisé la tradition, il faut le chercher dans l'affaiblissement de la vertu d'espérance, ou son adultération politique par connivence avec les espoirs ambigus des messianismes de toute espèce auxquels sacrifient trop souvent les chrétiens. Faute de cette vertu d'espérance, le mystère d'Israël devient une construction purement intellectuelle, sans aucun lien avec le cœur, ni avec l'amour, ni avec la prière.

Les siècles chrétiens ont répondu à notre question sur le sens de la persistance d'Israël en disant : « Aucun sens... C'est fini ». Les voix les moins négatives ont fourni des réponses où Israël était réduit à l'utilité apologétique de l'Eglise. Dès *l'Epître de Barnabé,* la pensée chrétienne a été d'un simplisme extrême. C'est comme si le médiocre abbé Sieyes de la Révolution française, jouant les Pères de l'Eglise, avait dit au nom de celle-ci à la Synagogue : « Tu te targues d'être tout, mais tu n'es plus rien. C'est l'Eglise qui est tout. Toi, tu n'es plus rien. Le nouvel, le seul Israël, c'est nous ».

Par une utilisation abusive de l'idée et de l'expression de « nouvel Israël » qu'on ne trouve nulle part dans le Nouveau Testament [4] ; par une espèce de transfert qui annonçait essentiellement l'adoption des Gentils au prix d'une dépossession d'Israël, par un chassé-croisé, l'Israël selon la chair qui priait dans la Synagogue devenait l'ilote de l'histoire chrétienne, utile, indispensable, méprisé par les Chrétiens et banni, à les entendre, de

---

d'Israël qui a reconnu Jésus débouche dans l'*ecclesia,* dont il constitue les prémices ». De Jean Bosc : « Au plan du N.T., jamais l'Eglise n'est qualifiée de nouvel Israël ; en un certain sens il n'y a qu'un Israël de Dieu, qui connaît dans l'histoire deux manifestations qui ne sont pas seulement successives, mais qui, dans la Nouvelle Alliance, attestent conjointement le grand œuvre de Dieu *(Rom.* 11, 17-18). Pour avoir oublié dans le passé cette vérité, l'Eglise chrétienne a pris souvent une attitude insoutenable à l'égard du peuple juif, qui appartient aussi au mystère du peuple de Dieu. » (Elie MELIA, Jean BOSC, Bernard DUPUY, *le Peuple de Dieu,* Mame, 1970, pp. 31 et 118).

3 Je me permets, pour établir la nocivité et la persistance de la théorie du « rejet », de renvoyer au recueil de textes paru (éditions du Cerf) dans la collection « Chrétiens de tous les temps ».

4 Maurice CARREZ, *le Nouvel Israël, Foi et Vie,* 1959, n° 6, 9e *Cahier d'Etudes Juives.*

la miséricorde de Dieu... C'était, au pire, le pire des peuples ; c'était, c'est, au mieux, un peuple comme les autres, appelé à s'y dissoudre une fois qu'il sera devenu moins fanatique que ses pères et les nôtres.

La théologie du « rejet » ancien style, hargneuse, bardée de citations de Pères de l'Eglise et de théologiens modernes de tous les bords, ressasse ce rejet d'Israël avec une délectation extrême, comme si elle préparait le réquisitoire d'un Procureur céleste. La théologie modern' style du « rejet », dédaigneuse, nie l'originalité d'Israël pour le dissoudre, en fait, dans le tout venant des nations du XIX[e] et du XX[e] siècles. La théorie traditionnelle s'efforce de faire saillir la marque de l'infidélité spirituelle sur le front de chaque Juif, défini comme un traître à l'alliance ; la forme moderne et apparemment modérée se préoccupe d'effacer la marque de l'élection divine sur le front de chaque Juif, qu'elle exclut de toute particularité et de tout avenir spirituels. Si nous assistons actuellement au reflux de la théorie première, nous voyons s'enfler la vague de la deuxième. Pour des raisons politiques, la théorie traditionnelle s'est compromise avec l'antisémitisme et a abouti au ghetto et à Auschwitz ; mais la théorie rajeunie qui rejette le peuple d'Israël tel qu'il est hors de l'élection convient admirablement, pour des motifs politiques, à tous les assimilationnistes qui veulent en finir plus ou moins gentiment avec ce peuple qui persiste de siècle en siècle. Par un curieux paradoxe, c'est au moment où la science chrétienne met plus que jamais l'accent sur l'enracinement historique de l'Eglise dans le Judaïsme et sur leur patrimoine commun dans le passé, qu'on voit tant de théologiens dénier tout rôle actuel ou futur à ce Judaïsme et en tout cas à Israël. Avec beaucoup plus de politesse et de bienséance, ils sont au fond plus radicaux que Saint Augustin.

Saint Augustin voyait dans les Juifs les bibliothécaires de l'Eglise, garants de l'authenticité des Ecritures. Il est vrai qu'il définit aussi les Juifs comme des portefaix qui se sont fatigués de lire les Ecritures qu'ils portaient ; et il compare ces Juifs aux esclaves las de porter la charge utile de leurs maîtres. (On lit dans le *Coran* (62/5) qu'Israël n'est plus qu'un âne portant des livres.) On a remarqué aussi [5] que, dans la théorie des deux

[5] Bon développement dans Hans Küng, *l'Eglise*, Desclée, Tome I, p. 132.

Cités, et parce que Saint Augustin identifiait très étroitement l'Eglise, avec le commencement du Royaume de Dieu, les Juifs étaient rangés parmi le Royaume du diable.

Portefaix de l'Eglise, associés du Royaume ennemi : la pensée chrétienne a inlassablement brodé, jusqu'à Bossuet compris et au-delà, sur ces données apologétiques. Ne multiplions pas les textes. Et n'allons pas citer les pires.

Avec Schleiermacher, le ton change, non pas le contenu : à ses yeux, le Judaïsme est depuis longtemps « une religion morte » dont le cadavre constitue « une momie imputrescible » [6]. Si on accepte de tels jugements, la question qui nous agite est résolue. Elle l'était par des penseurs qui exerçaient une large influence sur nos théologies. Pour Spinoza, la persistance du Judaïsme est d'ordre purement social ; elle est le fruit de l'hostilité des non-Juifs, Israël ne subsistant que par la circoncision. Kant est moins funèbre que Schleiermacher ; mais il préconise l'euthanasie de la Synagogue dans une « pure religion morale » [7]. Sartre attribue la survie du Judaïsme à la survie des préjugés des non-Juifs, à leurs regards antisémites.

Tous ces points de vue s'attachent à une cause seconde, en la majorant, pour considérer, tous, la persistance d'Israël comme un phénomène anachronique ; tous, ils postulent la disparition du peuple d'Israël. Et, au carrefour de ce courant rationaliste et des courants chrétiens traditionnels, voici Arnold Toynbee, pour lequel Israël n'est qu'une culture et qu'un peuple fossiles parmi les civilisations dignes d'intérêt. Voici encore Simone Weil, qui procède à une étonnante synthèse de tous les courants théologiques, sociologiques, rationalistes et gnostiques dès qu'il s'agit du peuple d'Israël dont la persistance lui paraît aberrante et inexplicable.

*
* *

Toutes les positions chrétiennes que nous avons évoquées sont étroitement chrétiennes, insuffisamment bibliques et beaucoup trop apologétiques. Personne n'a mieux souligné leur erreur que Karl Barth dans une exclamation de la *Dogmatique :* « La

6 Léon Poliakov, *De Voltaire à Wagner,* Histoire de l'Antisémitisme, Calman-Lévy, III, p. 204.

7 Poliakov, pp. 196 et 197.

question décisive n'est pas : que peut être la Synagogue juive sans Jésus-Christ, mais bien : qu'est-ce que l'Eglise aussi longtemps qu'elle a en face d'elle un Israël qui lui est étranger et qui s'oppose à elle ? » [8].

Autrement et plus mal dit, la persistance d'Israël n'est pas un problème relevant des relations extérieures de l'Eglise, à renouveler, à définir et à examiner par elle, mais une question intérieure qui appartient à son être propre.

J'emprunte ici une remarque de Dom Emmanuel Lanne lequel s'appuie sur une distinction célèbre de Jean-Louis Leuba [9].

Si l'Eglise est uniquement définie par rapport au Christ, selon une confession de foi en Lui et selon la fidélité de l'Eglise aux ordres de Jésus sur le sacerdoce, on exclut certes le Judaïsme mais on minimise l'Histoire du salut. Si l'on relie par contre l'Eglise du Christ à cette histoire et si l'on regarde cette Eglise sous l'angle du peuple de Dieu rassemblé par le Christ, la réponse à apporter à la persistance d'Israël se nuance évidemment. En situant l'Eglise par rapport à l'« événement » — l'Incarnation et l'œuvre du Christ — il ne faut pas nier, il ne faut pas évacuer pour autant sa situation par rapport à l'« institution », c'est-à-dire le peuple élu, Israël, sur lequel l'Eglise est greffée, devenant ainsi le « Reste » de ce peuple.

Dois-je rappeler que dans l'Ancien Testament la vocation du Reste est d'intercéder pour *tout le peuple ?* Dès que la question est posée dans les termes où Karl Barth dénonce les routines et renverse les perspectives, il apparaît que le sens de la persistance d'Israël ne se définit plus par un amoindrissement apologétique, mais bien par la reconnaissance d'une catégorie qui manque à l'Eglise et dont l'Eglise porte la diminution. Si je mets l'accent sur ce que l'*autre* peut m'apporter pour m'enrichir, cet autre, quelles que soient ses déficiences réelles — Israël compris, — a désormais une valeur, une vocation positives à mes yeux. Il n'a pas changé pour autant, et cependant tout est changé dans ses rapports entre moi et lui d'abord, et entre lui et moi par voie de conséquence — ensuite, quand j'aurai, moi, vraiment changé...

---

8 Karl Barth, *Dogmatique*, IV, I, 3 ; fasc. 19 tr. fr., p. 31. Cf aussi Hans Urs von Balthasar, *De l'Intégration*, Desclée De Brouwer, p. 330.

9 Emmanuel Lanne, *1054-1954 : l'Eglise et les Eglises*, Chèvetogne, pp. 69-73.

Non point pour vous convaincre, car c'est heureusement le Seigneur qui convainc les cœurs ! mais pour éclaircir le débat, je voudrais me servir d'une comparaison excellente que je dois à un de mes amis, le Pasteur Roger Belmont, de Poissy. Est-ce qu'en choisissant Israël pour le lancer dans l'histoire du monde, Dieu en a fait une fusée porteuse d'où l'Eglise, étage supérieur de la fusée, devait se détacher au temps marqué ? Et comme les ingénieurs ne s'intéressent, au fond, qu'au dernier des étages qu'ils lancent dans l'espace, faut-il penser que Dieu se détourne de l'étage inférieur, de sorte qu'Israël gravite selon une orbite qui n'a plus aucune signification spirituelle ? Israël doit-il, au XX^e^ ou au XXI^e^ siècle, rentrer dans l'atmosphère pour s'y désintégrer ? En permettant à l'étage chrétien de s'élancer, l'étage israélite a-t-il accompli toute sa mission ? Y a-t-il quelque possibilité que l'étage juif qui tourne solitaire, depuis dix-neuf siècles dans le ciel de l'histoire, soit un jour raccroché à l'étage chrétien ? Dieu a-t-il « rejeté » la Synagogue et Israël ? Israël ne gravite-t-il que par la seule force acquise, dans son tragique isolement, jusqu'à ce qu'il se désintègre ? En répondant oui, on résoud d'un seul coup le problème. On le résoud parce qu'on le supprime.

Et, d'abord, on joue sur le mot : « Israël ». Hans Küng, dans son livre sur l'Eglise (I, 164 ; 170), maintient que nous ne pouvons pas transférer exclusivement à l'Eglise la totalité du mot, du nom d'Israël. L'Eglise, souligne-t-il, peut s'appeler Israël dans le sens d'une application élargie. Si le titre de peuple de Dieu est revendiqué par le NT pour les disciples du Christ et, en fait, pour l'Eglise, « ce titre n'est nulle part retiré à Israël ».

Cette permanence va de pair avec le surprenant, l'inattendu, l'imprévisible, le scandaleux, puisque le peuple d'Israël n'a pas *cru* la prédication apostolique.

Certes ! Mais le plus surprenant encore, l'encore plus scandaleux, le plus imprévisible et le plus inattendu encore, ce serait que Dieu vînt à s'incliner devant l'endurcissement de son peuple. Pourquoi ne pas l'avouer ? Dieu s'y résigne moins que nos théologies, et la fidélité de Dieu surpasse l'infidélité d'Israël aussi bien que la nôtre : est-ce que, dans sa miséricorde, Dieu n'a pas fait appel auprès de Lui-même contre cet endurcissement ? Assis à la droite de Dieu, comment pouvons-nous imaginer que le Christ n'intercède pas pour les brebis de la Maison d'Israël, endurcies dans n'importe quelle espèce de « judaïsme » ? En ter-

mes chrétiens, il faut donc maintenir que le peuple d'Israël demeure, d'abord, le peuple qu'il était. Peuple endurci, mais peuple néanmoins.

Il faut revenir à la notion que l'Eglise ancienne, malgré son antisémitisme, professait encore au moment où la mosaïque de Sainte Sabine, à Rome, montrait l'Eglise formée de deux groupes complémentaires · l'Eglise venue du peuple d'Israël et l'Eglise venue des Nations. A Strasbourg, l'antithèse entre l'Eglise et la Synagogue obscurcit cette réalité spirituelle. En réalité, il y a les Gentils, Grecs ou Barbares ; il y a l'Eglise, le peuple de l'Eglise ; et il y a le peuple d'Israël. L'importance numérique de ces trois groupes laissait l'Eglise indifférente ; et nous devons retrouver cette sainte indifférence, quelque scandale que les sciences humaines en conçoivent. Nous nous étonnerions moins de la persistance d'Israël.

Peuple endurci, disait l'Eglise : peuple déchu... Regrettons la complaisance avec laquelle elle insistait sur cette déchéance, pour ensuite l'accentuer ; mais suivons la quand elle pressentait la personnalité de ce peuple unique, d'autant plus particulier que la Chrétienté effaçait dans les consciences la distinction, aujourd'hui éclatante, entre les Nations et le peuple de l'Eglise.

Par un raidissement antithétique où l'institution religieuse supplantait la conscience de la réalité à la fois humaine et spirituelle, la Synagogue oblitérait dans nos regards le peuple d'Israël en devenant la rivale, et même la fausse-fenêtre de l'Eglise. Ce n'est point par hasard qu'encore au XX^{e} siècle des théologiens sérieux ont défini Israël comme une « Eglise déchue », une « Eglise précipitée » — et de moins sérieux comme une « contre-Eglise ». Ces définitions très regrettables mettent cependant l'accent sur la cohésion, sur le ministère, sur le rôle dans l'histoire du peuple d'Israël depuis le Christ ; et elles présupposent que c'est un rôle religieux en même temps que temporel.

En un sens, l'affaiblissement de la Synagogue au sein du peuple d'Israël nous oblige à voir les choses plus nettement, et à rattacher Israël à l'ensemble du peuple de Dieu, sous un angle moins « ecclésiastique » et plus résolument biblique.

En disant ces choses, plus ou moins clairement, il y a dix ans, je m'avançais avec le sentiment de certaines réticences. Elles sont beaucoup plus faibles aujourd'hui, en tout cas du côté catholique, parce que Vatican II a défini une doctrine de l'Eglise arti-

culée sur le peuple de Dieu : on a précisé au N° 16 du II^e^ chapitre de la *Constitution dogmatique sur l'Eglise* que « ceux qui n'ont pas encore reçu l'Evangile sont ordonnés de diverses manières au peuple de Dieu. Et, en premier lieu, ce peuple » (il y a donc ici une mise à part d'ordre théologique) « auquel ont été données les ailiances et les promesses et d'où est issu le Christ selon l'élection à cause de ses pères : car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance ». En premier lieu, dit le texte. En premier lieu parce que la foi et l'espérance d'Israël ne sont pas autres que celles de l'Eglise ; elle sont à des stades différents, séparées tragiquement par le Christ mais pourtant reliées par Lui, et par Lui seul puisqu'Il est le roi des Juifs.

Le peuple d'Israël est ce peuple attardé dont les alléluias et les hosannas manquent au Christ. C'est le peuple — au sens biblique du mot — qui manque au peuple de l'Eglise. N'est-ce pas là quelque chose qui explique et éclaire la persistance d'Israël ? Et non seulement ce peuple manque à l'Eglise, mais l'Eglise l'a déchiré en deux. Ici encore, les nombres n'ont pas d'importance. L'arithmétique de la Bible ressemble à la botanique paulinienne ; et comme l'immense Eglise est greffée sur l'olivier d'Israël, ainsi l'immensité numérique de l'Eglise n'est que le Reste, par Jésus-Christ, et Marie, et les Douze, de l'ensemble, du *tout* du peuple d'Israël.

Le sens de la persistance d'Israël apparaît dès lors avec d'autant plus d'acuité que nous parvenons à nous défaire de notre expérience sociologique, de nos ressentiments politiques, fondés ou non, et de nos habitudes routinières bien que religieuses, pour reconnaître qu'il s'agit du peuple dont nous sommes, nous l'Eglise hélas elle-même affreusement divisée, le « Reste » par la grâce de Dieu pour lui, Israël. Pas seulement pour lui, certes ; mais en premier lieu pour lui.

Rien ne nous permet de prétendre que ce peuple dont l'Eglise est le Reste n'est pas lui-même appelé à redevenir ce qu'il a toujours été dans la volonté de Dieu : le « Reste » de l'humanité. Pas seulement lui, mais lui avec l'Eglise. Et ce peuple que l'Eglise a déchiré — que la Parole de Dieu a coupé en deux comme par un coup d'épée — a pour finalité de retrouver son unité par sa réhabilitation, son assomption ou sa réintégration dans le « Reste » duquel l'Eglise reçoit sa fidélité apostolique.

Cette « réhabilitation », ce retour d'Israël à la totalité de sa vocation, cette plénitude dans l'illumination, nous la défigurons en la traduisant en termes routiniers, et triomphalistes, et si myopes, si hargneux, quand nous parlons de la « conversion » d'Israël ; et plus mal encore, de la « conversion » des Juifs. Nous entendons alors une espèce de capitulation des Juifs, par un reniement et non pas un accomplissement du Judaïsme, devant l'Eglise et devant le « christianisme », c'est-à-dire devant nous. Nous parlons de la conversion des Juifs comme les catholiques l'ont fait si malheureusement de telle princesse réformée se « convertissant » au Catholicisme d'un mari espagnol. Quelle dérision ! Si nous souhaitons la plénitude d'Israël par sa conversion (au sens pleinement évangélique) au Christ, *son* Christ, par une mort et une résurrection spirituelles dont tous ceux qui naissent dans le Catholicisme et le Protestantisme sont, personnellement, eux aussi appelés à faire l'expérience, cet espoir ne suffit-il pas à jeter sur Israël une lumière décisive et à lui conférer une permanence positive aussi bien dans l'ordre historique que dans les certitudes eschatologiques ? Si difficile que ce soit, il nous faut admettre que ce peuple constitue une réalité humaine et historique en même temps qu'une réalité biblique et spirituelle. Humaine, avec toutes les ambiguïtés, voire les fautes qui en découlent. Historique, avec toutes les causes secondes qui s'enchevêtrent et compliquent tout. Mais Israël n'est pas seulement la succession et l'addition du peuple juif dans une continuité historique, depuis Abraham jusqu'au Christ, jusqu'à Maïmonide ou Spinoza, ou jusqu'à Yehudi Menuhin ; ce n'est pas davantage l'addition sociologique des individus juifs d'aujourd'hui, de Levi Echkol à l'écrivain Elie Wiesel ou à l'ambassadeur Goldberg. C'est un peuple-prêtre pour l'éternité : la théologie catholique du sacerdoce est ici d'un extrême secours. Peuple-prêtre parmi les nations, et pour elles, quoi que fasse ce prêtre : ce serait à la rigueur, si l'on y tient, le prêtre scandaleux de Graham Greene dans la révolution mexicaine, ou le défroqué qui donne l'absolution, malgré son infidélité, au Curé de campagne de Bernanos.

Et de même que nous croyons que le Corps mystique du Christ, l'Eglise, vit et fructifie au sein de ce que nous appelons en gros le « Christianisme », ainsi faut-il reconnaître le *peuple* d'Israël au sein des communautés et des personnes juives. Comme il n'y a pas d'Eglise invisible, l'Israël « eschatologique » dont

nous parlons volontiers puisque l'Epître aux Romains ne peut être arrachée de nos Bibles, cet Israël-là n'a été et n'est encore qu'une échappatoire. Il faut le discerner, ici et maintenant.

Hans Küng distingue dans l'*Eglise* (I, 23) l'essence et le visage de l'Eglise, étant bien entendu que l'essence réelle de l'Eglise réelle prend forme dans son visage historique, et que s'il ne faut pas séparer l'essence du visage, il ne faut pas non plus les identifier. C'est de la même manière qu'il faut admettre que l'Israël dont Saint Paul explique le destin a pris forme et visage dans le Judaïsme talmudique et rabbinique, et dans le Judaïsme moderne y compris le sionisme (mais pas seulement en lui !) On ne peut séparer ces réalités ; on ne doit pas non plus les identifier, et méconnaître par là l'Israël de *Romains* IX-XI. Aussi Jacques Maritain n'hésite-t-il pas à maintenir qu'Israël est « à sa manière un *corpus mysticum*... Le lien qui fait l'unité d'Israël n'est pas seulement le lien de la chair et du sang, ou de la communauté ethico-historique ; c'est un lien sacré et suprahistorique, mais de promesse et de nostalgie, non de possession » [10]. Ce lien difficile à définir et à apercevoir, c'est lui pourtant que nous sommes appelés à discerner par la foi, et c'est lui qui explique la persistance d'Israël. Israël, c'est une Maison. Avec quelle force, quel amour Jésus parle-t-il des brebis perdues de la Maison d'Israël ! Et comme ce terme de Maison traduit bien, en français, l'ambiguïté d'un corps visible, temporel, et cependant abstrait mais cohérent ! C'est une communauté de l'élection dont le ciment n'est constitué ni par quelque déterminisme biologique, ni par la pression sociale, mais par la promesse de Dieu. Une promesse divine, c'est-à-dire sans repentance. Dieu ne déclare pas forfait par rapport à ses décisions éternelles. « C'est Israël qui dépend de la vocation qu'il a reçue pour l'éternité, et non la vocation qui dépend de la fidélité d'Israël » [11].

Cette vocation constitue la cause et la finalité d'une communauté de destin qui nous est connue par la révélation dans son passé : l'élection — et dans son présent : le refus de la Croix, qui est regardé par les Juifs comme un témoignage à la vérité, mais par les Chrétiens comme un faux-pas spirituel et un endurcissement. Ce destin, cette vocation nous sont enfin connus, grâce

10 Jacques MARITAIN, *Le Mystère d'Israël*, Desclée de Brouwer, 82.
11 André LACOCQUE, *Pérennité d'Israël*, Labor et Fides, 26.

à la révélation du futur d'Israël : c'est le mystère, la grâce annoncée par Saint Paul. Dès lors, le sens de la persistance de ce peuple n'est plus à rechercher dans le naïf rationalisme de l'apologie, qu'elle soit juive ou chrétienne, mais dans la merveilleuse miséricorde de Dieu ; et la persistance devient, par la grâce du Seigneur, la perennité d'Israël.

*
* *

Nous sommes tous obnubilés, Protestants et Catholiques, par les événements du 1er et du 2e siècles, où Israël a refusé la prédication de la Croix. Evénements dramatiques, événements essentiels, certes. Mais nous actualisons interminablement ce premier siècle. Or, de la même manière que l'Incarnation éclaire toute l'histoire antécédente d'Israël, et que selon la formule de Wilhelm Vischer, « l'Ancien Testament vit de son propre avenir » [12], c'est la promesse finale attestée par Saint Paul qui éclaire la persistance d'Israël au sein du XXe siècle, et du IVe, et du 1er siècles après Jésus-Christ.

Le présent, tout présent ne prend son visage le plus vrai de la seule connaissance du passé, mais bien de son propre achèvement. A partir de l'achèvement, qu'il s'agisse de l'Eglise ou d'Israël, des choses « secondaires » deviennent essentielles et celles dont s'inquiète *Paris-Match* deviennent dérisoires. L'Eglise sans ride ni tache de la fin, et l'Israël ému à jalousie, donnent tout son sens à la persistance d'Israël. Ecoutons Pascal ; il n'avait pas beaucoup d'amour pour les Juifs, mais il résume en une seule ligne la question que nous nous efforçons d'examiner : « L'histoire des Juifs renferme dans sa durée celle de toutes nos histoires » [13].

Cette persistance est une parole de Dieu pour nous, un commentaire vivant de l'article du *Credo :* « Il a souffert sous Ponce Pilate ». La présence des Juifs rappelle au monde, et à l'Eglise de Rome, d'Athènes, de Genève et d'Antioche, que « le salut vient des Juifs ». Ah ! comme cette parole serait plus facile à accepter si le Christ n'étant pas le Fils incarné de Dieu, le salut venait d'un peuple abstrait, ou qu'on ne connaîtrait plus que par

12 Wilhelm VISCHER, *Valeur de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 21.
13 *Pensées*, Br. 620 = 408 Ch.

ses vestiges ! Mais la pérennité d'Israël atteste que le salut vient des Juifs, quoi que nous en ayons, que le Christ a souffert sous Ponce Pilate, quoi qu'on en dise, et que la réalité de l'Incarnation est, par l'amour de Dieu pour nous, le miracle des miracles.

C'est ce qu'annoncent les Ecritures. Nous pouvons suivre Saint Augustin, pourvu que ce soit sans hargne antisémite et sans rationalisme apologétique : oui, les Juifs sont les témoins du livre, au XX[e] siècle plus que jamais, et leur pérennité un signe de l'autorité des Ecritures. Elle l'est, tout autant, de la miséricorde de Dieu. Je dis bien de sa miséricorde et non pas de sa colère ! Et de sa miséricorde pour Israël. Comme nous sommes enfantins quand nous enseignons que Dieu maintient Israël pour le triomphe de l'Eglise, ou pour la commodité de l'apologie, afin de troubler les esprits forts ! Dieu continue, plus simplement, à aimer ceux qu'il a aimés. Dieu est amour ; la pérennité d'Israël en découle. Israël est le peuple témoin de l'amour fidèle de Dieu.

Quand on se persuade un peu naïvement que la Chrétienté représentait un *oui* total à la Croix, ou qu'on s'imagine qu'elle incarne encore cette fidélité absolue, on ne peut s'empêcher de mettre l'accent sur le *non* des Juifs de tous les siècles, et on les confond avec les puissances du mal. Mais qui oserait soutenir aujourd'hui qu'il n'y a que les Juifs selon la chair à dire *non* à la Parole de Dieu incarnée ? Ce que les Juifs ont refusé, le monde « chrétien » et le XX[e] siècle ne l'apostasient-ils point sous nos yeux ?

Israël était et il est le peuple témoin de l'humanité, à qui Dieu parle ; mais elle ne l'entend pas ; à qui Dieu donne son Fils, mais elle le crucifie. En Israël, l'homme a dit et dit toujours à la fois oui et non à Dieu. En Israël, Dieu dit à la foi non et oui à l'homme. Mais le oui final éclaire le non.

(Je voudrais ouvrir une parenthèse ici. Non sans crainte, car nous touchons à des problèmes où nos passions s'expriment nécessairement.

Pendant des siècles, Israël a été le peuple paria de la Chrétienté et de l'Islam. Ce fut le peuple des exclus et des pauvres ; et il l'est encore dans une grande mesure. Mais il y a eu et il y a encore des riches dans son sein, des riches de toutes les richesses ; des Rothschild et des Einstein. Il y a aujourd'hui —

voilà le problème brûlant — un affrontement entre cette part du peuple d'Israël qui s'est établie au Proche-Orient et les peuples dans l'ensemble plus pauvres de son voisinage et de la terre où il habite.

Comme nous avons du mal à accepter l'humanité d'Israël, dans ses contradictions ! Comme nous le réduisons à une épure ! Parce qu'il n'écoutait pas Saint Pierre et Saint Paul, on a vu « Barnabé » et Justin Martyr proclamer que les Juifs n'avaient plus rien de commun avec Israël. Parce qu'ils ne sont plus, en Amérique et en Palestine, les plus pauvres et les plus menacés, ou parce qu'ils s'opposent à d'autres pauvres, voici que nous sommes tentés de proclamer que ces Juifs n'ont plus rien de commun avec Israël, ni même avec ce qu'ils étaient entre 1933 et 1945... Il y a là une tentation de la charité comme il y en eut une naguère de la foi ; et sans doute une méconnaissance du témoignage qu'Israël rend, souvent malgré lui, sur l'homme. Pour reprendre le langage barthien, c'est dans ce peuple que l'homme connaît ce qu'il est : Saint Pierre dans le meilleur des cas, et Judas dans le pire. Sans être différente, meilleure ou pire, que celle des autres hommes, l'humanité des Juifs se trouve sous un éclairage spécial, plus direct et plus cru [14]. C'est en cela que nos antisémitismes et nos philosémitismes nous détournent de la connaissance biblique de l'homme : Saint Pierre et Judas... Einstein et Rothschild... Anne Franck et, si vous y tenez, Golda Méir. La pérennité d'Israël nous renvoie à la puissance du péché et de la grâce dans l'homme ; de la grandeur et de la fragilité de l'homme. Cette persistance, c'est le témoignage réaliste, et le sceau renouvelé de génération en génération que Dieu nous offre, pour apprendre dans la crainte — et non pas la bonne conscience — que nous sommes *ces* hommes de la Bible condamnés par la justice de Dieu.)

La pérennité d'Israël a aussi une signification, difficile à décrire mais essentielle, pour l'Eglise. Cette persistance interdit à l'Eglise de s'identifier absolument avec le Royaume de Dieu et même avec le peuple de Dieu. (C'est sans doute pourquoi

---

14 Karl BARTH, *Dogmatique*, III/3/1, trad. franç., pp. 211-218. Urs von Balthasar rappelle que Judas « qui trahit, c'est l'Ancienne Alliance qui se referme sur elle-même et ne veut pas aller au-delà, mais c'est aussi la Nouvelle Alliance qui rassemble son indignité dans cette figure, celle de l'un des Douze » *(De l'Intégration*, p. 331).

tant de fervents et de vrais chrétiens ont instinctivement cherché à briser, à effacer Israël.)

L'Eglise appartient au peuple de Dieu, elle en fait la masse ; mais tout le peuple de Dieu n'est pas encore dans l'Eglise. L'Eglise ne coïncide pas avec le peuple de Dieu. (Et mon Eglise, réformée ou catholique, coïncide moins encore avec tout le peuple de Dieu). Aussi la pérennité d'Israël est-elle un appel, parce qu'elle constitue un scandale chrétien, une cassure, un échec, à l'unité du peuple du Christ en vue de l'unité du peuple de Dieu. C'est sans doute cela, la plénitude d'Israël, vue sous l'angle terrestre et historique, en même temps que la signification œcuménique de la pérennité d'Israël. Comme l'absence d'Israël est à l'origine de la destruction de l'unité chrétienne, le remembrement du peuple chrétien entraînera la réintégration, l'assomption d'Israël pour la plénitude encore à venir de la totalité unie du peuple de Dieu. Oui, Israël est l'aiguillon de la plénitude chrétienne.

On s'est demandé si l'écharde dans la chair dont se plaint Saint Paul, ce n'est pas l'endurcissement et l'absence d'Israël. L'exégèse semble opposée à cette interprétation. Mais comme c'est vrai spirituellement ! Comme nous avons oublié de souffrir à cause de la privation où se trouve l'Eglise ; comme nous sommes devenus, devant Israël, les contre-témoins de la miséricorde ! Comme il faut que la pérennité d'Israël nous soit une déchirure de l'absence, un deuil, et que nous y discernions une source de faiblesse pour l'Eglise, une tristesse et un deuil pour Dieu ! Il faut que nous y voyions la déchirure initiale, le schisme fondamental du peuple de Dieu, la division antécédente à l'histoire de l'Eglise mais présente en elle : la préhistoire des divisions qu'elle a connues, le traumatisme inconsolable dont nous souffrons.

Je n'ai pas les compétences pour développer les implications ecclésiologiques de ce que je viens de dire. On peut cependant mentionner que cela entraîne une différence fondamentale entre la mission auprès des non-Chrétiens, et le témoignage chrétien auprès d'Israël. On peut sonder dans quelle mesure nous sommes tous profondément coupables d'avoir identifié notre Eglise historique avec le peuple de Dieu : c'est cette identification que je retiendrais comme le seul critère de la « secte » chrétienne ; et nullement des considérations quantitatives. Et coupables aussi

d'avoir appliqué aux autres Eglises la théologie du « rejet » que nous avons tous brandie à l'encontre d'Israël. La pérennité d'Israël, oui, c'est une folie pour les Païens, mais c'est aussi un scandale pour l'Eglise « judaïsante » enfermée dans sa propre-justice et dans son antisémitisme, si feutré qu'il soit.

Peut-on discerner un rôle activateur d'Israël dans l'histoire humaine, sans tomber dans l'évidence, puisque ceux qui connaissent Dieu, Juifs et Chrétiens, sont le ferment du monde, et sans tomber dans de discutables concordismes ?

On peut citer, en vrac, la préparation du monde grec par les Juifs à la diffusion de l'Evangile ; la mission parmi les Gentils précipitée par l'endurcissement de la Synagogue ; le rôle économique, très surfait, des Juifs au Moyen Age et au XIX[e] siècle ; leur rôle trop ignoré dans les contacts intellectuels entre l'Occident et le monde islamique ; Marx, Freud, Trotsky, Einstein ; et peut-être la modernisation du monde arabe par la présence de l'Etat d'Israël. Karl Barth n'hésite pas à écrire que les Juifs ont été une sorte de ferment dans l'histoire, et Jacques Maritain insiste sur leur « œuvre d'activation terrestre de la masse du monde » [15].

C'est une perspective à envisager avec sobriété, pourvu qu'on l'insère non pas dans la politique quotidienne mais dans l'espérance chrétienne, dans la certitude du Christ qui vient ; et pourvu qu'on laisse aux Juifs leur condition ambiguë, contradictoire, humaine. Paul Claudel l'a bien définie dans une lettre à Louis Gillet : « En vain ce peuple essaie-t-il de se raccrocher au présent. Pas moyen. La vocation d'Israël est l'avenir » [16].

Voyons maintenant avec non moins de prudence, et le plus grand des respects, la signification de la souffrance juive. Je pense qu'il faut savoir écouter aussi ce que les Juifs en disent. Et quand ils y discernent le signe de leur élection, il ne faut pas interpréter mécaniquement cette opinion comme une preuve d'orgueil. Il convient de réfléchir avec humilité sur le séculaire témoignage d'espérance du peuple d'Israël dans une Chrétienté qui, trop souvent, laissait refroidir la sienne en humiliant et en persécutant les Juifs. Il faut décaper la tribulation d'Israël de

---

15 Karl BARTH, *Dogmatique*, III/3/1, trad. franç., p. 203. — Jacques MARITAIN, le *Mystère d'Israël*, 84.

16 *Cahiers Paul Claudel*, VII, Gallimard, p. 311.

la rouille de nos commentaires sur son châtiment et sa malédiction. Il faut se demander si ces tribulations n'ont pas une signification actuelle pour l'Eglise, qui devient de plus en plus à son tour une Diaspora dans le monde, comme Israël.

Il faut savoir aussi que l'enseignement rabbinique sur la souffrance d'Israël dans l'histoire du monde rend souvent un son très proche de l'enseignement chrétien parallèle, quant à la valeur rédemptrice du châtiment par rapport à Israël lui-même, et aussi par rapport aux nations, la souffrance d'Israël ayant en leur faveur une valeur expiatrice. Faute de temps, je me contente d'attirer votre attention et votre méditation sur ce point [17]. Il y a là une convergence significative avec la conscience qu'a l'Eglise d'un ministère qui répond évidemment à la vocation même du peuple de Dieu, « reste » des nations et de l'humanité.

A première vue, la prétention séculaire d'Israël de sanctifier de génération en génération le Nom du Seigneur — jusqu'au martyre — apparaît aux Chrétiens comme une usurpation. Et pourtant ! Qui sanctifiait le Nom du Seigneur, les Juifs qu'on massacrait en 1096, et qui refusaient d'apostasier leur foi, si littéralement, si étroitement monothéiste qu'elle fût, ou les Chrétiens qui tuaient les Juifs, hélas, au nom du Christ ? Et quand on s'approche de la spiritualité hassidique, et que l'on songe aux causes historiques de son endurcissement devant une chrétienté méprisante, souvent persécutrice, comment ne pas reconnaître, dans cette aventure du Judaïsme, une floraison spirituelle, et une vraie sanctification du Nom du Seigneur ? Ne devons-nous pas reconnaître un ministère authentique, dans son ordre, à la Synagogue elle-même ? Le voile sur les yeux ne l'a rendue ni athée ni idolâtre. Bonhœffer avait-il tort, au lendemain de la « Nuit de Cristal » qui atteignit tous les Juifs, riches et pauvres, d'inscrire dans la marge de sa Bible la date 9.11.38 en face du Psaume 74 : « Ils ont brûlé dans le pays toutes les maisons de Dieu » ? [18].

Et puis. les générations se succédant, les causes secondes ont obnubilé la cause première. L'endurcissement antichrétien hérité du I^er^ siècle, et fortifié par l'endurcissement antisémite de la

17 Voir par ex. dans l'*Anthologie juive* d'E. Fleg : les textes de Katzenettenbogen et de S. Klein (Sulliver-Flammarion, pp. 298 et 585).

18 E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, Labor-le Centurion, p. 538.

Chrétienté, doit-il nous rendre aveugles au culte, à la prière, à la méditation biblique, au ministère de glorification du Nom du Seigneur, qui se sont poursuivis dans le peuple d'Israël ? N'y a-t-il pas là une grâce, une réponse de Dieu à la prière des Juifs ? Et leur persistance historique ne serait-elle pas, dès lors et aussi, un *exaucement ?*

*
* *

Quand on songe à l'holocauste du Judaïsme par une Europe qui haïssait le Christ, je ne pense pas que Maritain ait cédé à la littérature en écrivant (c'était en 1944) : « Les malheureux Juifs sans y rien comprendre sont emportés dans la grande tempête de la crucifixion... De nos jours, la passion d'Israël prend de plus en plus distinctement la forme de la croix » [19]. Non, ce n'est pas de la littérature ; et ce n'en est pas davantage que cette observation d'un Hongrois antisémite dans le roman d'Elie Wiesel [20] : « Le monde n'est pas seulement Judenrein, mais aussi Gottrein. Encore un peu de temps, et il n'y aura plus de Juifs, plus de Dieu ».

Si la persistance d'Israël était pour le médecin chrétien de Frédéric II une preuve de l'existence de Dieu, le paroxysme de souffrance que les Juifs ont connu est la preuve encore plus convaincante que les nations et les siècles, quand ils se révoltent contre Dieu, s'attaquent instinctivement à son peuple. Israël est le témoin de Dieu dans le monde, et c'est Dieu qui le maintient, par fidélité à sa parole, parce qu'Il est le maître de l'Histoire, et parce que le Roi des Juifs est le Seigneur de la Parousie.

F. Lovsky.

19 Jacques Maritain, *le Mystère d'Israël*, pp. 202-208.
20 E. Wiesel, *les Portes de la Forêt*, p. 165.

La paix de Jérusalem

L'Editorial de *Réforme* (25.7.70) paru sous ce titre et dû à la plume de F. Lovsky me laisse avec des sentiments mélangés. D'une part, il y a là d'excellentes choses, des choses que seul F. L. peut dire avec son autorité incontestée d'historien et d'honnête homme. D'autre part, une certaine timidité, sur laquelle je reviendrai, non seulement coupe des élans, mais entraîne à des expressions malheureuses.

Les écrits et agitations des crypto-antisémites français « de gauche » me laissent, soit indifférent, soit méprisant, mais les faiblesses d'argumentation de mes alliés me paraissent parfois plus dommageables. Or, j'en vois quelques-unes dans l'article précité, et certaines sont de dimension. Au risque d'apparaître intransigeant — mais je n'ai jamais considéré que l'on pût défendre la vérité et rester intact — je voudrais fraternellement demander compte de certaines affirmations de F. L. péchant surtout par leur imprécision. Ce faisant, je serai probablement injuste envers lui, mais ce qui est compris de ce que nous écrivons est finalement plus important que nos intentions en les publiant.

*
* *

Ne voir dans le problème que pose aux hommes l'Etat d'Israël qu'une question de nom le rattachant (plus ou moins artificiellement) au « peuple où Jésus est né et où il a enraciné l'Eglise » me paraît outrancièrement minimaliste. J'en veux plus à l'expression qu'à la pensée profonde de F. L. ici. Mais c'est donner prise à une illusion dont se bercent certains. Car, dans le cas présent comme dans celui de la mentalité antique de l'Ancien Testament, le nom est bien autre chose qu'une étiquette. Il est proprement impensable qu'Israël en 1970 porte un autre nom que le sien, parce qu'il est Israël précisément, celui de toujours, celui d'hier,

d'aujourd'hui et de demain. *Ab absurdo,* eût-il trahi son âme en adoptant une étiquette (oui, dans ce cas une étiquette) moins compromettante, le problème restait essentiellement et totalement le même pour tout le monde, l'hypocrisie en plus. Il n'y a qu'une certaine « gauche » à refuser de voir le rejet de l'histoire auquel sont contraints les ennemis d'Israël. C'est une évidence, en effet, pour « ceux qui ont des yeux pour voir » que ces deux termes sont indissolublement liés : celui qui se coupe d'Israël n'a plus d'histoire. Il se paie alors le luxe illusoire de distinguer entre le « Sionisme » en tant qu'idéologie désincarnée, et le peuple juif auquel, soi-disant, on ne veut aucun mal. De fait, cette distinction comporte sa vérité, mais paradoxale, car il est bien vrai qu'un homme ou un peuple privé de son âme ne peut plus être l'ennemi de personne, ni l'ami d'ailleurs, il n'est plus rien, il est mort.

F. L. est historien. En tant que tel, il nous replace valablement, salutairement, devant les faits de l'histoire (cf en particulier les enseignements suggestifs de la fin de l'article). Mais, l'histoire ne s'apprend pas seulement comme on avale une potion toute faite. S'il en était ainsi, elle ne servirait qu'à la vanité des cuistres. Pis, elle serait « odeur de mort », nous ingurgiterions la mort en nous... L'histoire est option. Elle est, dit l'Ecriture, souvenance, actualisation, appropriation. « Le salut de l'homme est dans le souvenir », dit le Baal Shem Tov. Vivre dans et de l'histoire, c'est *choisir* sa propre histoire. Il y a tel événement vu par le Pharaon et le même événement vu par Israël. « Voyez qui vous voulez servir... » (Jos 24).

L'objectivité de l'historien consiste dans le fait de décanter le choix, d'en montrer à tous la racine... mais le service est le fruit de la volonté, il ne peut en aucun cas s'imposer de lui-même à la suite d'une appréciation logique, juridique, des événements et mouvements historiques. Il ne fait pas de doute que le Pharaon a au moins autant raison que Moïse. Et si l'on se place du point de vue du réalisme des sciences politiques et économiques, le mysticisme du second ne tient pas devant la raison d'état du premier. On peut reconstituer sans peine ce qu'auraient été les décisions de l'O.N.U. du temps. Si l'on veut un autre parallèle historique plus étroit, on se souviendra de la prise du « pays de la promesse » par les Juifs au temps où, pourtant, ce même pays était occupé — qui dira depuis combien de temps et de quel

droit juridique inaliénable — par non moins de dix nations cananéennes. Faut-il aujourd'hui écrire une nouvelle Bible, plaidoirie pour les pauvres Cananéens spoliés ? Faut-il inventer un dieu lié par alliance avec ces derniers et suscitant « lorsque l'heure fut venue » un messie phérésien ou hittite pour sauver l'humanité ?

Certains théologiens chrétiens, parfaitement à leur aise dans leur cabinet de travail où ils bouleversent théoriquement le monde en des formules audacieusement paradoxales, se dégonflent comme baudruches au contact avec la réalité de chair et de sang. On lit sous leur plume l'affirmation que seul est juste ce que Dieu déclare tel, mais dans l'existence ils démontrent que la « justice » est pour eux notion statique grecque, pure idée désincarnée qu'ils dénonçaient dans leurs écrits. C'est à eux que l'on doit des formules, aussi profondes — s'ils savaient vraiment ce qu'elles signifient —, aussi vides — puisqu'ils ne les prennent pas eux-mêmes au sérieux —, que « Christ notre justice », « Christ notre vérité »... Mais Christ n'est pas pour eux Israël de chair et de sang, il est an-historique, un mythe, rien.

Dès lors, leur nominalisme ouvre la voie au dualisme. Le problème des réfugiés palestiniens au temps de Josué et des Juges ne les concerne nullement, les déclarations « incendiaires » du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob laissent leur bonne conscience au repos, les guerres de David disparaissent derrière la fumée de leurs encensoirs théologiques. Mais au temps de Golda Meïr et de Moïse Dayan, la question — posée pourtant en termes comparables — devient tout-à-coup celle d'un crime politique et militaire ! Il y a suffi d'un changement de termes. Ce qui était appelé là « yahvisme » est rebaptisé pour les besoins de la cause aujourd'hui « sionisme ». On prononce l'un avec la bouche en cœur, l'autre avec une grimace. « En ce temps-là », la guerre était sainte, sanctifiée par des prêtres patentés ; les troupes juives étaient celles du « Seigneur des armées ». Aujourd'hui, les Isaïes et les Jérémies sont trop bien cachés derrière les uniformes de parachutistes ou les complets-vestons des hommes politiques, des Rabbins ou des professeurs d'universités et leurs déclarations ne sont pas canonisées. Il n'est donc que trop clair pour ces mythologues bibliste que ce ne sont plus les fils d'Abraham qui pilotent les Skyhawks. Leur terrible réalité ne correspond pas à l'image auréolée que se font des premiers nos faux théologiens. S'il faut les en croire, le peuple juif aux jours de

Josué n'était constitué que de prêtres, de prophètes, d'ascètes de toutes sortes, de saints plus mystiques les uns que les autres. Aucune commune mesure entre ce temps merveilleux — et qui n'engage à rien — et les « sionistes impérialistes » d'aujourd'hui...

« Quand même ils verraient ressusciter les morts... »

Or, c'est bien des morts d'Auschwitz qu'il s'agit. On ne le dira jamais assez. Par parenthèse, il faut être aussi aveugle que « certains milieux de gauche protestants français » pour ne pas voir qu'Auschwitz n'est pas situé exclusivement en Allemagne nazie. Il est au Proche-Orient comme au sein de l'E.R.F. et de toutes les Eglises bien-pensantes du monde (et aujourd'hui, « bien-penser » n'est plus l'apanage des gens de droite, ce serait trop facile pour les autres. La complaisance de ceux-ci le montre bien). Un mort qui ressuscite irradie de toute sa gloire. Les témoins en sont renversés et aveuglés. Raskolnikov n'est plus le même. « C'est une autre histoire. » Qu'un certain triomphe, qu'une certaine euphorie, accompagnent l'avènement de l'Etat d'Israël, quoi de plus normal et de plus sain ? S'y complaire, certes, ferait retourner le miraculé à sa tombe ; mais qui ne percevrait dans les rires et les chants célébrant le retour à Sion, les accents de détresse du Mendiant de Jérusalem effondré au pied du « Mur des Lamentations » et pleurant le massacre de ses père, mère, frères et sœurs hier, la mort de ses fils aujourd'hui sur les fronts du Canal, du Liban, de Syrie, de Jordanie, des Kibboutzim, des avions El Al, des Jardins d'Enfants ?... Des lamentations qui dureront autant que la vie de celui qui peut encore pleurer et auxquelles se veulent sourds les juges embusqués de Paris qui n'ont personne à pleurer ou qui l'ont oublié.

*
* *

Les mots — surtout pour certains Français qui s'en gargarisent volontiers — sont bien convénients pour se racheter une conscience. Dans l'affaire qui nous occupe, le terme « sioniste » est venu à point se substituer à celui de « Juif », de sorte que désormais on peut pleurer d'un œil sur le martyre du second et rire de l'autre des souffrances du premier. C'est pourquoi je ne comprends pas F. L. lorsqu'il écrit (milieu de l'article) : « ...lors même qu'ils auraient le tort d'être Sionistes et que cette erreur etc. ». Si c'est un tort d'être sioniste, c'est un tort d'être juif. A

moins de « mythologiser » Israël et ses Ecritures, je ne vois pas comment on pourrait être l'un sans être l'autre. Nasser et une certaine « gauche » (s'il y a quelque part usurpation de nom, ce n'est pas du côté de l'Etat sioniste qu'il faut chercher) le conçoivent, mais j'hésiterais à me mettre à l'école de tels maîtres. N'en déplaise à ces derniers, le « sionisme » n'est pas un phénomène moderne. Il est expression de la fibre la plus intime des fils d'Abraham (y compris donc des fils d'Ismaël). Il est même plus ancien que l'entrée en Canaan, s'il faut en croire les Textes. Et, après tout, nous n'avons qu'eux pour nous faire une idée à ce sujet.

F. L. pense aussi plus correctement qu'il écrit lorsque, au troisième paragraphe, il avance cette proposition, à première vue réjouissante : « ...les Israéliens sont *aussi* des Juifs, et (...) nul *peuple* au monde (...) n'est plus proche du *peuple* chrétien que le peuple d'Israël. » D'abord, dire que les Israéliens sont « aussi des Juifs » implique qu'ils sont également autre chose. Quoi ? Je me le demande. Des Juifs mais non à part entière ? Ensuite, ce n'est pas le « peuple chrétien » qui est la référence donnée au monde, c'est l'autre, le « peuple d'Israël ». Ce n'est pas celui-ci qui est « proche » de nous, c'est nous qui sommes par vocation proches d'eux (Eph 2 : 13). Je ne crains pas de dire que la compréhension de ceci détermine toute approche authentique de l'Election d'Israël. Pour l'avoir *refusé,* certains hommes religieux ont arbitrairement remplacé Israël par un usurpateur qu'ils appellent « l'Eglise », et s'érigent alors en juges du peuple juif.

*
* *

A la fin du troisième paragraphe, F. L. écrit « je ne puis exiger que les Musulmans s'interrogent sur cette parole de Jésus » (Luc 21 : 24), « je ne puis exiger non plus que le gouvernement français ou le gouvernement de l'URSS fondent leur politique sur l'Evangile ».

Il y a ici une grave erreur de perspective, me semble-t-il. Il est vrai que l'Evangile (terme-substitut pour la Vérité ou le Réel) ne s'adresse qu'à ceux « de la famille ». En ce sens, il est condamné à rester lettre morte pour ceux de « l'extérieur ». Mais il appartient à une conception statique et dès lors non-israélite et non évangélique, de considérer que « les jeux sont faits ». Ceux

« de la famille » se recrutent parmi tous les hommes et toutes les communautés, aussi bien parmi les Musulmans que dans les gouvernements français ou russe. Autrement dit, la parole de Luc 21 : 24 (par exemple) n'est pas plus « facile » à comprendre et à accepter par le chrétien F. L. que par le partisan palestinien. Sauf le fait contingent que le premier est, malgré tout, moins concerné que le second, mais demain les termes pourraient être inversés.

De fait, il n'y a pas deux vérités, mais une seule. Car, si psychologiquement il est bien vrai que « à chacun sa vérité », il n'en demeure pas moins que toutes ces « vérités » relatives sont invitées à rencontrer LA vérité. Est *homme* celui qui tombe à genoux et accepte l'échec. C'est-à-dire qu'il n'est d'autre *choix* véritable que celui de sacrifier précisément sa propre « vérité », celle qui naît « de la chair et des sangs » (Jean 1 : 13) ; celle qui s'attache à nos entrailles et qui excuse, justifie notre instinct de conservation aux dépens des « salauds » qui nous entourent et constituent notre enfer. Cette « vérité »-là n'a que faire de l'amour. Elle fuit le sacrifice, elle refuse la mort. Elle dit avec cynisme et complaisance, avec lâcheté et hypocrisie : « Qu'est-ce que *la* vérité ? » On se souviendra que c'est un païen romain qui le premier a prononcé des mots où s'exprimait son anti-foi ; ce n'est pas quelqu'un « de la famille », et pourtant toute sa responsabilité d''homme s'est trouvé engagée dans ce refus — combien historiquement, humainement et juridiquement justifié — qui le marque pour l'éternité.

F. L., par charité mal comprise, veut excuser la fuite de l'autre devant la vérité. En fait, il enferme l'autre dans son refus en l'absolvant par avance : la vérité aurait un langage *incompréhensible* pour le non-initié. Ombre menaçante de l'orgueil protestant.

Dans les pays dits arabes, les évidences sont niées quotidiennement et farouchement par toutes les couches de la population. Cela veut-il dire que les évidences sont « chrétiennes » et les illusions fatales « musulmanes » ? Je sais bien que les sensibilités sont différentes et que, *subjectivement,* ce qui est obvie pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre, mais s'arrêter là, c'est établir un constat de l'impossibilité totale du dialogue, ce qui semble très réaliste mais est faux. C'est ce qu'a encore montré puissamment au XX^e^ siècle le Juif Martin Buber.

En d'autres termes, l'humanité n'est pas coupée en deux entités monolithiques régies par des normes inconciliables. De l'une, j'aurais le droit d'exiger que l'Evangile soit la règle d'or ; de l'autre, cette attente me serait refusée parce que l'Evangile n'y aurait ni cours ni droit de cité. Si cela était, alors non seulement l'espérance en ce qui concerne le Proche-Orient serait démence, mais elle serait tromperie dans les relations d'un homme avec un autre homme. Car, qui dira jamais de qui je puis exiger le respect de la Vérité ?

Si la vérité, si l'Evangile, est une doctrine philosophique, alors oui, « je ne puis exiger » que les disciples d'autres doctrines et d'autres évangiles s'interrogent sur la première ni ne fondent leur politique sur elle. Mais si la vérité, si l'Evangile, est l'identité, l'essence de *l'homme,* dira-t-on que je ne puis exiger que les hommes soient hommes ? Ne puis-je vraiment exiger que tous les hommes soient authentiques et fassent passer le concret humain et historique avant les phantasmes de la propagande ? Suis-je vraiment paralysé devant les chemins tortueux de la politique française et dois-je, sous prétexte qu'il s'agit de politique justement suivre F. L. dans son admiration de « l'attitude diplomatique justifiée et politiquement prudente du gouvernement français en 1967 » ? Ce que je lui reproche ne se situe certes pas sur le plan de ses justifications diplomatiques ni de sa prudence politique, c'est d'avoir préféré le pétrole à la justice. Comme toutes nos justifications et prudences se payent très cher, je sais que celles de la France ne lui seront pas remises sans qu'au préalable la note de ses lâchetés ne soit réglée. Peut-être s'en aperçoit-elle déjà. Tout de suite après 1967 vient 1968, mais M. de la Palice lui-même ne convainc pas tout le monde ! Faut-il être chrétien pour cela ? Serait-il vrai que, traitant du problème d'Israël, les réponses de Barth, Maritain et Béa « ne sont valables que pour les chrétiens », ainsi que le dit F. L. (début du dernier paragraphe) ? Mais s'il en est ainsi, ayons donc le courage de dire que ces réponses ne sont valables pour personne. De deux choses l'une en effet. Ou bien Israël est une question posée à l'humanité de tous les temps, ou bien c'est un faux problème qu'il est urgent d'ignorer pour passer aux choses sérieuses. Si l'on opte pour le premier terme de l'alternative — et comment pourrait-il en être autrement ? même J.-P. Sartre, même les Soviétiques... — alors, toutes les réponses engagent l'humanité et *sont* des réponses à portée universelle et même cosmique. Il ne peut y avoir

la moindre limitation à notre option dans cette affaire, parce que le problème est illimité. Aucune autre question n'a eu ces dimensions-là depuis que le monde est monde, aucune autre non plus qui ait entraîné l'humanité vers les sommets les plus hauts ou vers les abîmes les plus dégradants. C'est *l'homme* qui est ici en question, ce n'est pas simplement le Juif, le Chrétien, le Musulman, le Marxiste... Il s'agit ici de la vérité qui est vérité d'hommes. En ce sens vrai, elle est éternelle, universelle, cosmique.

*
* *

En conclusion, je répéterai ici ce que j'ai souvent écrit par ailleurs. La réflexion sur Israël nous oblige à revoir toutes nos positions théologiques car, sans lui, elles ne sont que spéculations n'engageant à rien. Avec lui, au contraire, elles conduisent, à notre grande terreur, soit à la justification d'Auschwitz, soit à y entrer nous-mêmes. Il n'y a pas de troisième terme. Il faut incendier Jérusalem ou brûler avec elle.

André LACOCQUE.

RÉSOLUTION SUR LE MOYEN-ORIENT

adoptée par la Quatrième Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises à Upsal (Suède) 4-19 juillet 1968,

1. Nous sommes extrêmement préoccupés de constater que la menace qui pèse sur la situation au Moyen-Orient ne présente actuellement aucun signe de relâchement. Notre souci vient essentiellement de ce qu'aucune négociation active n'ait été engagée entre les parties en présence, ce qui a pour conséquences que l'intégrité territoriale des nations en cause n'est pas respectée, que l'occupation se poursuit et qu'une nouvelle course aux armements est en train de se développer.

Dans ces circonstances, nous rappelons, en les faisant nôtres, les points suivants de la déclaration faite à Héraklion en août 1967 par le Comité central :

a) L'indépendance, l'intégrité territoriale et la sécurité de toutes les nations de cette région doivent être garanties. L'annexion par la force ne doit pas être excusée.

b) Le Conseil œcuménique des Eglises doit continuer à se joindre à tous ceux qui recherchent une solution au problème des réfugiés et des personnes déplacées.

c) Une pleine et entière liberté religieuse doit continuer à être assurée aux communautés des trois confessions historiques, et l'accès aux Lieux saints garanti, de préférence par une action internationale.

d) Les armements nationaux doivent être limités au niveau le plus bas compatible avec la sécurité nationale.

e) Les grandes puissances doivent s'abstenir de chercher à satisfaire exclusivement leurs propres intérêts dans cette région.

2. Nous attendons de manière urgente le rapport que doit faire prochainement l'Envoyé spécial du Secrétaire général des Nations Unies, et l'Assemblée espère ardemment qu'il pourra ouvrir la voie aux négociations.

3. Il incombe tout particulièrement au Conseil œcuménique des Eglises et à ses églises membres de discerner comment les facteurs religieux affectent la situation.

(*S.Œ.P.I.* Genève, n° 30, 22 août 1968.)

DÉCLARATION DU COMITÉ CENTRAL

du Conseil œcuménique des Eglises, réuni à Canterbury (Grande-Bretagne) le 20 août 1969.

Le Comité central du Conseil œcuménique des Eglises, examinant la situation au Moyen-Orient en fonction de la résolution de l'Assemblée d'Upsal et des événements ultérieurs dans cette région, prend note avec une profonde anxiété de la détérioration constante de la situation et de la menace croissante d'une explosion qui pourrait affecter la paix mondiale, et fait siens les principes énoncés par l'ancien Comité central du C.O.E. dans sa déclaration sur le Moyen-Orient en août 1967.

Le Comité Central

1. reconnaît qu'aucune paix durable n'est possible sans le respect des droits légitimes des peuples palestinien et juif qui vivent actuellement dans cette région, et sans la garantie internationale réelle de l'indépendance politique et de l'intégrité territoriale de toutes les nations de la région, y compris Israël ;

2. reconnaît la responsabilité particulière des grandes puissances dans la création du climat politique et des circonstances extérieures qui permettront de rétablir la paix sur la base de la résolution du Conseil de sécurité des Nations Unies du 22 novembre 1967 ;

3. estime qu'en soutenant l'établissement de l'Etat d'Israël, sans protéger les droits des Palestiniens, une injustice a été commise par les grandes puissances au détriment des Arabes palestiniens, injustice qui devrait être réparée ;

4. réaffirme que le C.O.E. doit continuer à assumer sa pleine responsabilité dans la solution des graves difficultés de tous les réfugiés, et le prie d'inclure dans ses préoccupations à la fois les Arabes et les Juifs, ainsi que l'idée fondamentale de la légitimité du droit de circuler librement ;

5. enregistre avec satisfaction le projet de convoquer à Chypre en septembre prochain un colloque sur « le ministère des Eglises auprès des réfugiés ». Il prie pour que nos Eglises ressentent plus fortement la tragédie continuelle et croissante que vivent les réfugiés palestiniens et autres personnes déplacées, et prennent conscience qu'elles ont le devoir impératif de subvenir à leurs besoins et de soutenir leur exigence fondamentale de justice ;

6. réaffirme son ardent désir de voir reconnu à tous les peuples les droits fondamentaux de l'homme et insiste auprès du Secrétaire général des Nations Unies pour qu'il multiplie ses démarches dans ce sens ;

7. propose que la question de l'interprétation biblique soit étudiée, dans le but d'éviter un usage abusif de la Bible visant à appuyer des vues politiques partisanes et d'établir clairement les rapports de la foi avec les questions politiques critiques ;

8. recommande au département en question du C.O.E. d'envisager sérieusement l'établissement de discussions avec les chrétiens, les juifs et les musulmans sur les problèmes de la garde des Lieux saints et du statut de Jérusalem et des habitants de la ville.

(*S.Œ.P.I.*, n° 31, 28 août 1969.)

*
* *

APPEL DE BEYROUTH

lancé par la « Conférence Mondiale des Chrétiens pour la Palestine », le 10 mai 1970 :

Aux chrétiens du monde entier, la Conférence Mondiale des Chrétiens pour la Palestine, comprenant 400 anglicans, catholiques, orthodoxes, protestants, venant de 37 pays, enrichis par l'expérience vitale et l'engagement des chrétiens arabes, adresse un message fraternel.

Solidaires du peuple palestinien dans sa lutte pour son droit à une vie libre et indépendante, condamnant toutes les formes explicites ou cachées de l'anti-sémitisme, nous nous élevons avec autant de vigueur contre les multiples manifestations du racisme anti-arabe. Nous vous invitons à combattre de telles attitudes et toutes les justifications politiques ou religieuses qui pourraient leur être données, attitudes et justifications contraires à l'exigence évangélique : là où l'homme est méprisé, Jésus-Christ est outragé.

Affirmant que l'Evangile nous révèle un messie dont le royaume n'est pas de ce monde tout en se manifestant dans ce monde, nous refusons la manipulation des textes bibliques à des fins de puissance politique. Etant contraire à l'esprit du christianisme, l'interprétation politique sioniste de ces textes nous paraît inacceptable pour les chrétiens, comme elle est inacceptable pour les juifs fidèles à l'interprétation spirituelle de l'Ancien Testament. Elle conduit, en fait, à légitimer par l'Ecriture Sainte les graves injustices qu'ont subies le peuple palestinien et les autres peuples arabes, devant lesquelles la conscience humaine ne peut que s'insurger. Ainsi l'Etat sioniste, comme tout système politico-religieux s'appuyant ou non sur une foi vivante, s'oppose à la dignité et à la liberté de l'homme.

C'est pourquoi, chrétiens réunis à Beyrouth, nous vous invitons tous à participer à la construction d'une Cité humaine, laïque et démocratique, respectueuse de toutes les convictions.

Nous, chrétiens réunis à Beyrouth, reconnaissons que bien des pays non-arabes et les grandes puissances ont une responsabilité très lourde dans l'injustice commise envers le peuple palestinien et les autres peuples arabes. Nous contestons radicalement que les

problèmes du Proche-Orient puissent être résolus par le seul équilibre des forces, par la seule intervention des grandes puissances ou par toute politique nationale ou internationale, qui seraient en contradiction avec les droits du peuple palestinien, et surtout avec son droit essentiel au retour dans son pays et à l'auto-détermination.

Nous déclarons qu'il appartient d'abord au peuple palestinien d'apporter des solutions politiques qui permettront la co-existence d'hommes d'appartenances ethniques, de convictions religieuses et d'idéologies différentes dans une Palestine libre et démocratique, au sein du monde arabe.

Nous considérons que l'évacuation des territoires occupés est une première étape indispensable à la préparation de la paix. Il nous semble qu'une autre étape vers la paix ne pourra être franchie que par la disparition des structures sionistes.

Aussi bien, nous nous élevons contre les massacres, la torture, la destruction des villages et des maisons, la spoliation des terres, toutes les mesures arbitraires contre les collectivités et les individus, contre la violation des droits des civils en temps de guerre, etc...

Protestant contre toutes les formes d'exploitation de l'homme par l'homme, nous ne séparons pas la lutte des Palestiniens de celle des pauvres et des opprimés qui, dans le monde, luttent pour leur libération et leur développement. Nous appelons tous nos frères, dans un renouvellement intérieur, à prendre le parti de ceux qui combattent pour la reconnaissance de leur dignité d'homme. La mise en place de nouvelles structures sociales et politiques, tant nationales qu'internationales, demande l'élimination des systèmes actuels d'oppression et de violence.

En tant que chrétiens, obéissant au jugement de Dieu et conduits par sa grâce miséricordieuse, nous nous engageons nous-mêmes et nous vous invitons, frères chrétiens du monde entier, à acquérir une meilleure information sur les problèmes arabes, et à soutenir le peuple palestinien dans sa résistance et dans sa lutte, qui constituent l'une des expressions les plus significatives du combat pour l'homme et pour la liberté.

(B.I.P. n° 348, 12 mai 1970.

Ce texte a suscité de nombreuses réactions. Bornons-nous, en laissant nos lecteurs seuls juges de ce texte à citer la déclaration du Rabbin S. J. Sharfman, président du Conseil des synagogues d'Amérique, qui coordonne l'action des six organisations rabbiniques et des trois grandes fédérations de synagogues aux Etats-Unis :

« A une époque qui a réalisé un grand pas en avant dans la compréhension entre des religions et des croyances différentes, il est odieux d'être confronté avec l'incroyable prétention d'un groupe de chrétiens qui disent aux juifs qu'ils sont infidèles à la Bible hébraïque dans leur interprétation et leur identification avec elle.

« Il appartient, bien entendu, aux chrétiens de déterminer pour eux-mêmes si la portée du sionisme, profondément enraciné dans la foi biblique, est conforme à l'interprétation chrétienne de la Bible. Heureusement, des déclarations publiées récemment par des agences du Vatican et par un Comité sur les relations judéo-chrétiennes du Conseil mondial des Eglises, ont reconnu que la fidélité à l'Alliance est liée à un pays qui a survécu comme une aspiration dans l'âme juive, ce que les chrétiens devraient s'efforcer de comprendre.

» De toute façon c'est aux chrétiens qu'il appartient de déterminer la signification chrétienne des relations existant entre un peuple et un pays. C'est un comble que de prétendre, comme le fait ce groupe de chrétiens pro-arabes, que l'association religieuse avec le pays d'Israël, si profondément ressentie par les juifs, est l'expression d'une infidélité au message de l'Ancien Testament.

» Cette prétention représente le triomphalisme religieux le plus odieux et le plus dénué de sensibilité.

» C'est précisément cette sorte de sentiment prétendant déterminer pour les juifs la meilleure façon d'être fidèles à leur propre héritage qui, en d'autres temps et sous des conditions différentes, a mené à des conversions forcées, des autodafés et à de vastes massacres de juifs.

» C'est à Dieu seul que nous devons rendre grâce si ceux qui se sont réunis à Beyrouth, ne disposent pas des moyens de leurs ancêtres du Moyen Age pour « persuader » les juifs d'être fidèles à l'Ancien Testament, comme l'entendent les chrétiens.

(*Information juive*, Paris, juillet 1970.)

*
* *

COMMUNIQUÉ DE LA FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE

résumant les travaux du Conseil, les 19 et 20 septembre 1970 :

Les prises de position très divergentes apparues dans le Protestantisme français à propos du conflit du Moyen-Orient (en particulier après la Conférence de Beyrouth) appelaient un large et loyal débat. Celui-ci a pu avoir lieu dans une atmosphère de franchise et de compréhension réciproque. Il a été introduit par deux exposés du pasteur Etienne Mathiot et du professeur André Dumas. Bien que le Conseil ne puisse avoir la prétention de proposer de solution à ce problème difficile, il a clairement conscience que son rôle est d'appeler inlassablement à la réconciliation, sans laquelle les droits de l'Etat d'Israël et ceux du peuple palestinien ne sauraient être reconnus. Dans cet esprit, il a décidé d'étudier la

mise en place, dans sa nouvelle organisation, des organes nécessaires pour l'étude du mystère d'Israël, essentiel à l'intelligence de la foi chrétienne, et de l'Islam, si souvent méconnu ou ignoré par les chrétiens.

(B.I.P., n° 362, 23 sept. 1970.)

*
* *

DÉCLARATION DU CONSEIL BELGE

« EGLISE ET ISRAEL »

établi au sein de la Fédération des Eglises protestantes de Belgique pour les relations entre la judaïsme et le christianisme :

L'étude du mystère de l'Eglise fait apparaître l'idée que l'Eglise étant la communauté des disciples de Jésus-Christ est unie intimement avec le peuple juif qui est de la descendance d'Abraham [1]. L'Eglise confesse que tous ceux qui ont reçu la foi en Christ sont les fils d'Abraham en la foi. En effet, l'apôtre Paul nous enseigne que les peuples qui étaient précédemment séparés d'Israël par la Thora, ont par le Christ obtenu le plein droit de cité (Eph. 2, 12-13) ; ils sont incorporés au peuple de Dieu et sont devenus concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu (Eph. 2, 19-20) [2]. C'est pourquoi tous deux sont à présent héritiers de la promesse, les fils qui ont reçu la Thora [3], et les fils qui ont reçu la foi d'Abraham, lequel pour cette raison peut être appelé père des deux [4]. C'est ainsi que l'Eglise unie à Israël fait partie de l'unique peuple de Dieu. Car Dieu a choisi parmi toutes les nations de la terre un peuple afin qu'il lui soit son peuple précieux, Israël. (Deut 7, 6 ; 10, 15 ; 14, 2 ; 1 Rois 3, 8 ; Es 41, 8 ; 44, 1 ; (49, 7) ; Ps 33, 12 ; 135, 4).

Cependant, maintes fois au cours de leur histoire, les Hébreux abandonnèrent l'Eternel et suivirent d'autres dieux. C'est pourquoi Dieu les a souvent livrés aux jugements et aux catastrophes. Mais

---

1 Dans la littérature rabbinique on trouve la citation de Gen 2, 24 appliquée à l'incorporation des prosélytes. Paul fait probablement une allusion à cela dans l'ép. aux Eph 2, 14-16 (et passim), quand il s'agit de l'unité entre juifs et non juifs à l'époque messianique.

2 Avant les temps messianiques les païens n'avaient accès au droit de cité en Israël que passant par les prescriptions de la Thora prévues pour les prosélytes.

3 Thora = enseignement. La traduction « loi » donne souvent lieu à des interprétations faussées. Le terme « Thora » a dans la littérature rabbinique la notion d'alliance, c'est-à-dire d'alliance d'Abraham et de Moïse.

4 ...les deux. C'est-à-dire les deux parties complémentaires de l'unique peuple de Dieu — « car l'union est impossible entre les identiques... La similitude est cause de séparation » (A. NEHER, *Le puits de l'exil*, Albin Michel, Paris, 1966, p. 175).

Dieu a manifesté sa fidélité envers son peuple en maintenant toujours un reste pour la vie (Es 37, 4 ; 2 Rois 19, 4 ; etc.). Il a maintenu un reste qui n'avait pas fléchi les genoux devant les idoles (1 Rois 19, 18 ; etc.) et qui était resté fidèle à Dieu ou qui s'était converti (Es 10, 21-22 ; etc.). C'est ce reste qui avait — et qui a encore — à accomplir une tâche spéciale dans le plan de salut de Dieu et qui doit annoncer la gloire de Dieu parmi les nations (Es 66, 18-19 ; Mi 5, 6) afin que celles-ci viennent pour adorer le Dieu d'Israël avec Israël (1 Rois 8, 41-43 ; Es 2, 2, 4 ; Mi 4, 1-5 ; Zach 2, 10-12 ; 8, 20-23 ; 14, 16).

L'Eglise confesse qu'en Jésus-Christ la promesse est accomplie et qu'elle doit se réaliser dans le monde [5]. L'apôtre Paul désigne les juifs qui ont cru en Jésus-Christ et par l'intermédiaire desquels le salut est effectivement présenté aux nations comme étant le « reste » sans pour autant refuser à Israël le droit de se nommer encore Israël aux peuples. En effet Dieu n'a pas rejeté son peuple ; Israël reste le peuple de Dieu, l'Aimé (ou les aimés) à cause des pères (Rom 11, 1, 28-29 ; 9, 4-5).

Il n'y a qu'un peuple de Dieu, le peuple saint d'Israël. Le « reste » représente Israël ; ainsi Israël en sa totalité continue d'être le peuple de Dieu, précisément parce qu'un reste s'est converti [6]. C'est la partie pour le tout. D'autre part il ne faut pas perdre de vue que dans la parole de Dieu la signification du terme « reste » est plus nuancée que ne l'enseigne souvent la théologie chrétienne : ce terme peut désigner aussi bien les rescapés des catastrophes et des guerres que ceux qui ont gardé la foi ; et dans des périodes différentes il peut s'appliquer à des groupes différents. C'est ainsi que l'apôtre Paul peut l'appliquer aux disciples juifs de Jésus de Nazareth [7]. Et nous-mêmes pouvons l'appliquer soit aux rescapés de la terreur nazie, à ceux qui restent fidèles à la foi des pères et — à l'instar de Paul — à ceux parmi les juifs qui ont accepté la foi en Jésus en tant que Messie. Tous ceux-là représentent à leur façon Israël, et manifestent la fidélité inviolable de Dieu envers Israël tout entier.

La prétention de l'Eglise d'être elle seule le nouvel Israël de Dieu, ne peut d'aucune façon s'appuyer sur la Bible [8]. Ici également il

---

5 C'est précisément la promesse accomplie qui engage l'Eglise à s'identifier avec ce qu'elle est déjà par Jésus-Christ. C'est le paradoxe dans la vie de l'Eglise, la tension entre la 'déjà' et le 'pas encore' : en Christ la promesse est accomplie, mais c'est l'unique peuple de Dieu (Israël et l'Eglise) qui doit le rendre manifeste.

6 les prémices, Rom 11, 16 *a*.

7 Ce n'est pas l'intention de Paul de fixer une fois pour toutes la signification théologique du terme « reste » et sa fonction dans l'histoire du salut. Lui-même n'utilise qu'un seul aspect d'une notion beaucoup plus large. Egalement, ce n'est pas tout l'ancien testament qu'on retrouve dans le nouveau : il y a beaucoup de choses dans l'ancien testament qui peuvent fonctionner dans la théologie et dans la vie de l'Eglise, choses que l'on ne retrouve pas dans le « nouveau » et qui sont la parole de Dieu ainsi que le nouveau testament.

8 Il y a une grande différence entre s'approprier le nom « Israël » — et : participer à l'appel du titre « Israël ». Par le Christ l'Eglise est

s'agit de s'exprimer avec les nuances voulues. C'est le Christ qui des deux, le juif et le non-juif, a fait un seul homme en abattant le mur de séparation et en supprimant l'inimitié qui avait surgi entre eux, du fait qu'Israël était séparé des nations par la Thora et les ordonnances comme par une enceinte (Eph 2, 14-16).

Les chrétiens émanant des gentils peuvent maintenant se considérer en Christ comme cohéritiers, ne faisant qu'un seul corps avec Israël et participant à la promesse par l'Evangile (Eph 3, 6), pour constituer avec Israël un seul corps, un peuple de Dieu, de même qu'il n'y a qu'un Dieu qui est notre Père à tous. (Mal 2, 10 ; 1 Cor 8, 4-6). Cela signifie que l'Eglise doit abandonner toutes prétentions et reconnaître avec humilité et gratitude que l'Eglise — conformément à l'espérance de la promesse, selon laquelle les gentils participeront au salut et à la glorification de Dieu — représente tous ceux qui en Christ et avec Israël (le « reste » dans toutes ses nuances) sont la révélation de l'unique peuple de Dieu.

Jamais l'on ne pourra interpréter la parole de Jésus : « le royaume de Dieu vous sera ôté et sera donné à une nation qui en rendra les fruits » (Matth 21, 43) de façon massive et simpliste, comme si elle était l'expression d'une loi historique ou du destin inévitable du peuple juif — mais il faudra laisser cette parole dans son contexte parénétique et avertisseur en tant qu'appel à l'unique peuple en son ensemble — c'est-à-dire adressée à l'Eglise comme participante à ce peuple unique, et pas uniquement aux juifs.

C'est dans ce peuple unique de Dieu que la parénèse devra fonctionner dans un sentiment d'unité réellement œcuménique, se manifestant en une responsabilité réciproque : non seulement l'Eglise envers Israël et Israël envers l'Eglise, mai saussi la responsabilité du chrétien qui vit dans la certitude du messianisme de Jésus [9] envers le chrétien qui — par sa vie ou par sa théologie — déshonore le messianisme. Dans la totalité de ce peuple unique de Dieu, le peuple juif et l'Eglise marchent ensemble vers l'accomplissement, lorsque Dieu sera tout en tous (Rom 11, 25 ; 1 Cor 15, 28) et doivent réaliser leur responsabilité commune pour la manifestation du royaume de Dieu dans ce monde [10].

Ni dans les Ecritures, ni dans les écrits apostoliques [11], il n'y a rupture entre « ancien » et « nouveau ». « Nouveau » signifie « ac-

---

incorporée dans Israël. Le nom Israël fait partie de l'Alliance ; dans ce sens là il réfère à la mission et la vocation d'être une lumière pour les nations (Esaïe 49, 1-7). Cette mission n'a jamais été enlevée du judaïsme. En Christ nous participons maintenant à la même mission du peuple juif.

9 c'est-à-dire dans lesquels Christ (= Messie) est formé (Gal 4, 19).

10 Dans les écrits apostoliques et dans la littérature rabbinique l'expression « royaume des cieux » signifie toujours « royaume de Dieu ».

11 Il n'est pas exact d'intituler la Thora, les prophètes et les écritures (les trois ensemble brièvement : les Ecritures) 'Ancien Testament', et les écrits apostoliques 'Nouveau Testament'. Cette terminologie suggère une opposition, un contraste qui n'existe pas. Dans le dialogue judéo-chrétien on tiendra compte de cette précision.

complissement », « achèvement », « épanouissement », « actualisation » de ce qui existe déjà. Ce qu'il y a de neuf c'est ceci : un peuple unique de Dieu, Israël et l'Eglise, qui se met en route pour réaliser les promesses de la parole de Dieu (Thora, prophètes, écritures, écrits apostoliques) à l'égard d'Israël et des nations.

C'est pourquoi les chrétiens, attristés, doivent se repentir de l'hostilité venant de leur côté, de tant d'inimitié entre les chrétiens et les juifs, entre l'Eglise et Israël. En effet, Christ a voulu mettre fin définitivement par sa mort sur la croix à l'inimitié entre Israël et les nations, entre juifs et non-juifs (Eph 2, 14-16). Voilà pourquoi l'Eglise doit imiter son Seigneur et entamer la lutte contre cette inimitié et faire tout ce qui est en son pouvoir en vue de révéler les rapports authentiques entre l'Eglise et Israël de sorte que les Juifs comprennent vraiment ce que signifie « Christ est notre paix qui des deux n'en a fait qu'UN » (Eph 2, 14). Cela signifie pour l'Eglise son entière solidarité avec Israël. Si l'Eglise confesse de tout son cœur que la délivrance du peuple de Dieu de l'esclavage en Egypte est accomplie dans la rédemption par le Messie sur la croix [12], l'Eglise doit aussi mettre cette confession de foi en pratique en condamnant et en combattant effectivement toute forme de persécution, d'oppression et de violence — pas seulement à l'égard d'Israël, mais aussi à l'égard de chaque groupe, communauté ou nation — et tout antisémitisme à l'intérieur et à l'extérieur de l'Eglise et en défendant la paix avec et pour Israël, et pour le monde. Ainsi les rapports entre l'Eglise et Israël auront leur caractère œcuménique et ils se manifesteront dans une étude commune des révélations de Dieu et dans une vraie communion, avec charité et compréhension, entre Juifs et Chrétiens.

(The Church and the Jewish people, Newsletter n° 1, 1969, mars 1969, publié à Genève par le Comité du Conseil Oecuménique pour l'Eglise et le peuple juif.)

*
* *

RÉSOLUTION DE L'EXÉCUTIF DU CONGRÈS JUIF MONDIAL
réuni au début de janvier 1970 à Tel-Aviv

Le Comité exécutif du Congrès Juif Mondial prend acte des changements importants et prometteurs intervenus au cours de la der-

12 Luc 9, 31 où il est question littéralement de son « exode » qu'il accomplirait à Jérusalem, conformément à l'ancienne tradition juive selon laquelle au temps du Messie à Pâque il ne sera plus raconté en premier lieu la sortie d'Egypte, parce que la grande délivrance messianique aura été réalisée *(Talmud Babli, Berachot* 12 B-13 A). C'est probablement pourquoi les écrits apostoliques sont tellement remplis de reminiscences de l'exode et de la pâque.

nière décennie dans l'attitude des Eglises chrétiennes à l'égard du judaïsme et du peuple juif.

Rejetant les visées chrétiennes séculaires de conversion des juifs au christianisme, des dirigeants éminents des Eglises chrétiennes en sont venus à comprendre et à respecter le caractère unique des juifs, aussi bien en tant que peuple qu'en tant que communauté religieuse et commencent à reconnaître les liens particuliers qui rattachent les juifs au pays d'Israël.

Le Comité exécutif exprime son appréciation aux dirigeants ecclésiastiques qui ont été les champions courageux d'une nouvelle conception tendant à une entente judéo-chrétienne et qui ont ainsi contribué dans une large mesure à améliorer les relations entre chrétiens et juifs.

Le Comité exécutif prend acte avec satisfaction que dans ce nouveau chapitre de l'histoire des relations judéo-chrétiennes, le Congrès Juif Mondial a été à même de jouer un rôle déterminant. Il a réussi à promouvoir et à organiser des consultations entre des représentants du judaïsme mondial et du Conseil Oecuménique des Eglises. Il a réussi également à gagner à cette cause un front juif unifié, représentant les différentes tendances de l'opinion juive dans un grand nombre de pays. Il est à souhaiter que des consultations similaires pourront se tenir dans un proche avenir avec les représentants de l'Eglise catholique romaine.

(Information juive, Paris, janv.-fév. 1970.

*
* *

MISE EN GARDE DU COMITÉ EPISCOPAL FRANÇAIS POUR LES RELATIONS AVEC LE JUDAÏSME

Les évêques du comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme, NN. SS. Etchegaray, évêque auxiliaire de Paris et secrétaire général de l'épiscopat, Elchinger, évêque de Strasbourg, et Delarue, évêque de Nanterre, publient le texte suivant :

« Certains journaux ou périodiques ont publié au cours de ces derniers mois des articles ou des appels qui invitent les chrétiens à lutter contre le sionisme.

» 1) Nous désapprouvons ces articles ou appels qui, en référence aux événements du Proche-Orient, méconnaissent la dimension religieuse du judaïsme d'aujourd'hui.

» 2) Le souci que les chrétiens doivent avoir des pauvres, en l'occurrence des réfugiés arabes de Palestine, ne doit pas pour autant conduire à des injustices inverses. Il n'y a pas de paix dans l'injustice.

» 3) C'est un fait qu'un grand nombre de juifs n'ont pas trouvé d'autre terre d'accueil que celle d'Israël, tout autre projet politique ayant avorté. L'histoire des années récentes exige de le reconnaître.

» 4) Nous devons dénoncer l'ambiguïté de certaines campagnes d'opinion contre Israël qui mêlent indûment des arguments religieux à des positions purement politiques.

» 5) Nous ne contestons pas la liberté des options politiques, mais des chrétiens ne sauraient participer à une lutte risquant d'entraîner de fait un nouveau génocide. C'est notre fonction pastorale qui nous invite à formuler ces observations ».

(*Le Monde*, 15-16 février 1970.)

PARMI LES LIVRES

1. *Connaissance du Judaïsme*

Je me contente de signaler, d'abord, trois livres de première importance, dont il sera longuement rendu compte dans le prochain Cahier d'études juives : l'ouvrage d'Abraham Heschel *Dieu en quête de l'homme, Philosophie du Judaïsme* aux éditions du Seuil ; *l'Exil de la Parole* [1], qu'il ne faut pas tarder de lire, non seulement pour mieux connaître André Neher, mais pour découvrir aussi la richesse et les fruits d'une lecture juive de l'Ancien Testament. Chaque page fait naître une question, interpelle le lecteur, inquiète le chrétien. Que les laïques donnent ce livre à leur pasteur ; je gage qu'ils en recevront, dans la prédication, plus d'un écho. On rapprochera de l'*Exil de la Parole,* ouvrage novateur dans la tradition juive, le petit recueil d'*Etincelles* [2]. Une petite lucarne qui permet d'entrevoir la spiritualité juive.

Mme E. Amado Lévy-Valensi publie un recueil d'Essais sur le Judaïsme [3] dont la lecture requiert des connaissances philosophiques et psychanalytiques. Mais ce recueil d'articles, de conférences et de méditations d'une personnalité qu'André Neher n'hésite pas à opposer à Simone Weil, constitue une véritable somme qui présente un intérêt considérable. L'auteur connaît et sait comprendre la pensée chrétienne ; aussi devient-il accessible et utile aux chrétiens. Mme Amado comprend, en particulier, ce qu'elle appelle « la tentation chrétienne » éprouvée par les Juifs. Si étonnés que nous soyons en lisant ces pages, elles sont toniques et peut-être même indispensables à tous ceux qui s'essaient au « dialogue » avec les Juifs. Placez ce livre à côté de *l'Existence juive* d'André Neher.

L'âme juive de Lionel Cohn [4] rassemble des textes traditionnels purement religieux, afin de nourrir la foi et d'orienter la piété

---

1 André Neher, *l'Exil de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz* (éd. du Seuil, 1970, 270 .).

2 Abraham Epstein, André Neher, Emile Sebban, *Etincelles,* textes rabbiniques traduits et commentés (Albin Michel, 1970, 220 p.).

3 Eliane Amado Lévy-Valensi, *la Racine et la Source* (éd. Zikarone, 23 bis rue Dufrénoy, Paris-16e, 1968, 470 p.).

4 Lionel Cohn, *l'Ame juive* (Libr. Colbo, 3 rue Richer, Paris, 366 p. 1970).

5 Paul Giniewski, *le Point de vue juif* (Librairie encyclopédique, Bruxelles, 385 p., 1970).

juives. Il y a là une approche de la spiritualité juive dans la vie quotidienne, ambitieuse sans viser à l'exceptionnel. Avec *le Point de vue juif* de Paul Giniewski [5], nous voici dans le concret et le quotidien, voire même dans le politique. Recueil d'articles parus dans le journal sioniste *la Terre Retrouvée,* cet ouvrage polémique, d'une ardeur qui ne ménage personne, offre une image peut-être excessive, mais toujours stimulante, des craintes, des allergies et des principes des Juifs de notre pays qui se sentent solidaires des Israéliens.

L'enquête sociologique de S. Korcaz sur *les Juifs de France et l'Etat d'Israël* [6] donne-t-elle une photographie meilleure des comportements des Juifs de notre pays ? Regrettons que le problème religieux ait moins intéressé l'auteur que les conduites politiques et psychologiques. Par delà les problèmes de méthode et la témérité, devenue habituelle, des conclusions sociologiques, on retiendra l'attention prêtée aux Juifs séfarades et méditerranéens, et l'évolution, mise en évidence, d'une assimilation déjudaïsante qui demeure pourtant passionnément attachée aux réalisations israéliennes.

2. *Le sionisme et l'Etat d'Israël*

Nous y voici... Tout y conduit, ou tout y rejette les Juifs. Dans l'abondance des ouvrages parus ces dernières années, on ne peut tout lire. On ne peut même rendre compte de tout ce qu'on a lu ; et quoi que l'on en pense, je maintiens que c'est tout ignorer du judaïsme, certes, si le sionisme n'est ni compris ni respecté — je ne dis pas adopté — par les Chrétiens ; mais c'est aussi tout ignorer du judaïsme et tout renier de la *conversion* chrétienne à l'égard du mystère d'Israël que de s'enfermer dans le seul problème du sionisme pour tout regarder par rapport à lui. C'est recommencer toutes nos erreurs du passé.

Qu'on ne s'étonne pas des pages brûlantes qu'Elie Wiesel consacre à l'Etat d'Israël dans *Entre deux soleils,* comme si la Guerre des six jours avait été pour lui un événement de l'ordre des camps de la mort [7]. Ces articles et ces méditations sont à verser avec respect au dossier de la souffrance juive, et du scandale que les Juifs éprouvent devant le moralisme politique des Chrétiens, qui oublient à quel point ils se sont, pour longtemps, disqualifiés précisément devant le peuple d'Israël. Paul Giniewski ne cesse de s'étonner, lui aussi, en constatant les réticences chrétiennes [8]. En fait, ce gros

6 Sylvie Korcaz, *les Juifs de France et l'Etat d'Israël* (Denoël, 1969, 210 p.).

7 Elie Wiesel, *Entre deux soleils* (le Seuil, 1970, 256 p.).

8 Paul Giniewski, *Le Sionisme d'Abraham à Dayan* (Librairie encyclopédique, Bruxelles, 1969, 568 p.) .

ouvrage ne concerne que les XIX^e^ et XX^e^ siècles. Juif moderniste, fort éloigné de toute transcendance, Giniewski identifie le judaïsme et le sionisme sans discuter celui-ci. Son livre est passionné, mais s'efforce à l'objectivité quand il s'agit des Arabes ; je ne dirai pas qu'il y parvienne toujours. C'est un plaidoyer habile, prolixe parfois, bien composé, utile à consulter, d'autant plus qu'il est muni d'une table des matières précise et d'un index.

J'aurais aimé rendre longuement compte du livre d'Emmanuel Levyne, *le Judaïsme contre le Sionisme* [9]. Homme seul, et tourmenté, ce Juif anarchiste et révolutionnaire se réclame d'une théologie kabbalistique, conjugue des principes contradictoires, respire un amour authentique des pauvres et une haine absolue des Allemands, et se condamne par delà les alliances politiques actuelles qu'il a contractées à un isolement total. Prophète rejeté par les Juifs, alibi des antisionistes, sa sincérité, délirante parfois, mérite qu'on le lise. Ce recueil de lettres, d'articles et de controverses se place dans une lignée défaitiste du Judaïsme — celle de Yohannan ben Zakaï, qui se fit passer pour mort afin de quitter Jérusalem assiégée en 70. Le fil directeur de la pensée d'E. Levyne, c'est le refus de tout sionisme *politique ;* et son mérite est de rassembler des textes qui établissent la continuité d'une tradition juive hostile à la force, et miraculeusement messianique. Au vrai, Levyne se situe à l'extrême-droite religieuse en ce qui concerne la collaboration de l'homme dans l'avancement du Royaume. L'Etat d'Israël a les mains sales, donc il n'est pas messianique. Mais sur le fond, Lévyne ne diffère pas tellement des Juifs sionistes, car il se réclame d'un sionisme miraculeux. Ses alliés, pour qui ce ne sont que des rêveries, ne paraissent pas s'en formaliser. Les Juifs, à propos desquels Lévyne écrit des pages inadmissibles, ont quelques motifs de s'inquiéter d'une opposition aussi outrancière.

Ils devraient s'inquiéter aussi du zèle de certains sionistes. L'écrivain Lucien Elia, qui a du tempérament, brosse un tableau cruel des *Ratés de la Diaspora* [10]. Ce romancier doué pouvait rédiger une déposition valable sur le sort humilié des Juifs vivant en terre d'Islam : il y a beaucoup à dire, là-dessus, malgré la bonne conscience des Arabes. On n'a qu'un pamphlet. Le Proche-Orient attend son Elie Wiesel.

Le Sionisme contre Israël de Nathan Weinstock [11] n'est pas d'une lecture facile. Dense et prolixe tour à tour, minutieux, d'inspiration ouvertement trotskyste, il est indispensable non seulement pour comprendre les événements, mais aussi le zèle passionnel des anti-sionistes pour lesquels il s'agit de bien autre chose que du sort des

---

9 Emmanuel **Lévyne**, *le Judaïsme contre le Sionisme* (le Dossier arabe, n° 8, éd. Cujas, 1969, 303 p.).

10 Lucien **Elia**, *les Ratés de la Diaspora* (Flammarion, 1969, 412 p.).

11 Nathan **Weinstock**, *le Sionisme contre Israël* (Cahiers libres, n^os^ 146-147-148, Fr. Maspéro, Paris, 1969, 622 p.).

Réfugiés arabes, même quand ils se solidarisent sincèrement — n'en doutons pas — avec eux. Il faudrait commencer par le ch. II de la 2e partie : « La signification profonde de la nature sioniste de l'Etat d'Israël ». C'est d'un marxisme intelligent ; mais c'est d'un athéisme absolu et, par conséquent, la position dogmatique est antécédente à l'examen des faits. La méthode laisse parfois à désirer. Des raisonnements sont indéfendables : « La contre-partie israélienne n'est pas connue, ce qui ouvre la porte à toutes les hypothèses » (p. 371). L'ordre chronologique est souvent par trop bousculé. L'objectivité — qu'on me pardonne — exige que l'exposé s'enchaîne, si compliqué que ce soit, avec une rigueur totale.

Mais l'ouvrage est néanmoins honnête. On peut relever des erreurs, des exagérations ; j'ai noté des pages où la passion a été surmontée ; l'abondance des faits prouve que Weinstock ne veut pas simplifier. Sous une apparence très anti-sioniste, il est moins négatif qu'il n'y paraît. Il s'en prend à l'Etat d'Israël en reconnaissant qu'il y a une nation israélienne. Il admet ouvertement « la propagande imbécile et criminelle des radios arabes » [12] et en vient même à tempérer son dogmatisme premier en écrivant [13] que « le problème du sionisme... n'est pas fondé sur une base économico-sociale ». Un bon index favorise l'utilisation d'un ouvrage qu'on n'a pas le droit d'ignorer.

Celui de M. Bourseillette, *Pour Israël* [14] n'apporte rien ; sincère mais mal composé, il n'est pas seulement pro-israélien ; il est malheureusement anti-arabe aussi. Avec Uri Avnéry, *Israël sans sionisme* [15], les difficultés ne sont plus esquivées. Il est inutile d'aller chercher des griefs chez les Arabes : Avnéry les énumère, avec une pointe d'agressivité journalistique et beaucoup de sincère inquiétude. La solution fédéraliste qu'il entrevoit demeure aussi hypothétique que souhaitable. Le plus grave, à mon sens, dans ce livre généreux, c'est la rupture, froidement admise et presque désirée, entre la nation israélienne et la nation « hébreue » subsistant dans la Diaspora. Le chapitre sur les responsabilités dans la situation des Réfugiés est honnête et paraît judicieux.

Avant la publication d'*Israël sans sionisme*, on avait pu lire l'*Israël en danger de paix* de Marc Hillel [16]. Journaliste, Hillel est rapide, brillant, polémique, volontiers agressif, parce qu'il aime son pays mais n'aime pas le visage qu'il a aujourd'hui. Ce côté grinçant est-il excessif ? L'amertume transparaît souvent, qui n'épargne pas les Juifs de la Diaspora. Admettant, sans discuter son bien-fondé, le fait

12 pp. 562 ss.

13 p. 564.

14 Jean Bourseillette, *Pour Israël* (Seghers, 1968, 250 p.).

15 Uri Avnéry, *Israël sans sionisme* (Seuil, 254 p. Traduit de l'anglais, 1969).

16 Marc Hillel, *Israël en danger de paix* (Fayard, 1968, 350 p.).

sioniste, l'auteur n'accepte pas les déviations qu'il dénonce, et surtout le sort des Arabes, ces « Juifs des Juifs ». Le pessimisme du livre est plus profond que dans celui d'Avnéry.

Michel Salomon a composé l'un des plus brillants reportages sur Israël [17]. Des photos admirables, un texte habile et bien rédigé. Beaucoup de clins d'œil au lecteur. Salomon récuse les érudits et les politiciens : « Seuls peut-être les théologiens et les poètes ». Aussi l'auteur a-t-il interrogé un rabbin : « Le rabbin S... me demande de respecter son anonymat : — Un état laïque, pourquoi pas ? mais qu'est-ce que cela peut bien signifier pour nous, la distinction même entre religion et laïcité étant, en soi, totalement étrangère à la tradition juive ? Les droits sur Israël reposent sur la promesse que Dieu a faite au peuple juif, autrement nos revendications seraient injustifiées et nous passerions pour des envahisseurs impérialistes. — Il secoue sa pipe et sourit malicieusement ».

Je n'ai pas beaucoup aimé l'étude de Mme Amado Lévy-Valensi sur les rapports entre les Israéliens et les Arabes [18]. Le souci de l'homme arabe y est évident, mais non sans quelque paternalisme. Si les analyses bibliques sont stimulantes, j'avoue que les arguments d'ordre psychanalytique me paraissent déconcertants.

Juifs et Arabes de J.P. Alem [19] mérite une large audience. Si les cinquante pages allant jusqu'au XX[e] s. sont décevantes, le reste est impartial, documenté, précis, vigoureux dans les jugements cependant nuancés. La compréhension des hommes et le mépris des slogans font de l'auteur un témoin lucide, qui n'hésite pas à fournir à chacun des deux camps des armes, si la vérité l'y oblige, ou à leur retirer des arguments, quand la vérité l'exige. Cruel pour les Syriens dans les événements de 1967, l'auteur dénonce l'intransigeance israélienne. Si « les droits historiques des Juifs sont indéfendables », conclut M. Alem, « l'existence d'Israël est juridiquement légitime ». Les conclusions politiques, écrites en 1968, ont été largement confirmées par les faits, depuis lors. M. Alem annonce qu'il compose un ouvrage sur les Réfugiés palestiniens. S'il est de la même encre que son livre, ce sera un témoignage de première importance.

M. Rodinson donne, dans *Israël et le Refus arabe* [20], une bibliographie française et anglaise, un index utile et un point de vue à la fois objectif, parce que l'auteur est l'honnêteté même, et partial, car les présuppositions de M. Rodinson sont évidentes. Il suffit de consulter sa bibliographie. « Le sionisme apparaîtrait alors comme

17 Michel SALOMON, *Israël, le Royaume de l'utopie* (Col. Horizon 2000, Casterman, 1968, 200 p.).

18 Eliane Amado LÉVY-VALENSI, *Isaac, gardien de son frère ?* (Privat, Toulouse, 1968, 92 p.).

19 Jean-Pierre ALEM, *Juifs et Arabes. 3000 ans d'histoire* (Grasset, 1968, 384 p.).

20 Maxime RODINSON, *Israël et le Refus arabe. 75 ans d'histoire* (Seuil, 1968, 250 p.).

la laïcisation d'une tendance religieuse à contenu partiellement nationaliste. Cela devrait être étudié plus à fond » écrit-il. Etudié par qui ? Si ce l'était par quelqu'un qui se réclame de cette tendance religieuse, M. Rodinson lirait-il son travail ? On peut en douter, quand on parcourt sa bibliographie.

Mais, malgré quelques habiletés regrettables, çà et là, le livre de M. Rodinson emporte l'intérêt et l'estime du lecteur. C'est un exposé consciencieux et douloureux, qui doit déplaire aux Juifs et aux Arabes, parce que le conflit qu'il retrace apparaît comme un malheur pour les uns et les autres, quoi qu'il arrive. Si antisioniste qu'il soit, M. Rodinson ne veut pas jouer les propagandistes. Il y a plus d'équité, chez lui, à l'égard des Israéliens que chez M. Lévyne ; mais la rupture avec le Judaïsme est autrement profonde quand on compare la position du premier avec celle du second.

Voici encore deux ouvrages de bonne foi, bien qu'opposés. *Les Réflexions sur l'avenir d'Israël* de Saül Friedlander [21] et *le Drame palestinien* de Sami Al Joundi [22] cherchent à dégager des perspectives de paix dont ils doutent, bien qu'ils la souhaitent ardemment. Chemin faisant, l'historien israélien examine les solutions, pour les rejeter, et pour souligner qu'il est tout aussi dangereux de ne rien faire. L'ancien ambassadeur syrien à Paris, aujourd'hui en disgrâce, n'a pas la maîtrise d'exposition de M. Friedlander, s'il a la même sincérité. On ne se basera pas sur ses chiffres, ni même sur les faits qu'il allègue. (L'une des rares citations vérifiables constitue un contre-sens évident.) Mais on tiendra compte des craintes et des phobies que l'auteur manifeste. On se demandera si certains slogans ne sont pas repris pour faire mieux passer des propositions modératrices. Il est regrettable que la publication d'un livre si utile à la cause arabe, ait paru assez scandaleuse pour entraîner l'arrestation de l'auteur, puis son exil.

Cette avalanche d'ouvrages — encore n'ai-je pas tout lu de ce qu'on a publié — effraierait-elle le lecteur ? Il a la ressource de s'en tenir au gros n° des *Temps Modernes* [23]. Il y consultera le dossier arabe, plus court, plus passionné, plus absolu que le dossier israélien, précis, parfois minutieux, souvent habile, et moins homogène. Tous les thèmes, toutes les thèses, tous les slogans se retrouvent dans ce n° spécial. L'affrontement des intellectuels marxisants y a cependant quelque chose de tragique. Et la pauvreté des références ou des réflexions religieuses illustre, malgré Sartre, que le marxisme ne suffit pas à rendre compte de la culture. — L'introduction de Sartre est un modèle d'honnêteté intellectuelle.

---

21 Saül FRIEDLANDER, *Réflexions sur l'avenir d'Israël* (Seuil, 1969, 188 p.).

22 Sami Al JOUNDI, *le Drame palestinien : pour sortir de l'impasse* (Fayard, 1969, 156 p.).

23 *Les Temps Modernes*, n° 253 bis, juin 1967, 990 p., 20 F, paru sous le titre : *Le conflit israélo-arabe*.

3. *Les Chrétiens et Israël*

C'est à regret que j'accorde plus d'importance à la deuxième qu'à la troisième partie de cette recension. Non pas que le livre de M. Lapide sur *Rome et les Juifs* [24] soit de premier ordre. La bonne volonté de ce diplomate juif, qui veut montrer aux Juifs combien les Chrétiens ont changé, ne va pas sans de déconcertantes ignorances. La cause est plaidée parfois trop chaleureusement. Mais c'est un ouvrage de bonne volonté, qui rassemble des faits et des textes mal connus, depuis Pie XI jusqu'à Paul VI. (Le texte attribué à Jean XXIII, qui figure en épigraphe, est apocryphe.)

Plus utile, bien que d'une triste lecture, l'étude historique de P. Pierrard sur les Juifs et les Catholiques en France, de Drumont à Jules Isaac [25]. On peut faire des réserves : les Juifs ne sont, ici, que des objets dont on s'occupe ; la définition de l'antisémitisme prête à la critique ; l'apologie disparaît moins qu'on n'aurait pu l'imaginer. Mais la solidité de l'information, la clarté de l'exposition, la générosité du propos, l'abondance des faits rendent ce travail absolument indispensable à tous ceux qui s'intéressent à la récente histoire religieuse de notre pays.

L'abbé René Laurentin nous a procuré l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur *l'Eglise et les Juifs à Vatican II* [26]. Sans l'apparat critique et les renseignements abondants de l'ouvrage de la collection *Unam Sanctam* [27], le petit livre de l'abbé R. Laurentin rendra les plus grands services. Il est parcouru par une conviction profonde, impatiente que la *Déclaration sur les religions non-chrétiennes* porte ses fruits. La même impatience inspire le petit commentaire, fort bien fait, du R.P. Lichtenberg, consacré à la Déclaration dans son ensemble [28]. Signalons enfin quelques pages du plus haut intérêt sur le texte du ch. IV sur les Juifs, dues au R.P. Michel De Gœdt [29].

Tous ces ouvrages admettent qu'il y a fort à faire encore pour extirper de la mentalité chrétienne trop d'idées fausses et de convictions méchantes. Les auteurs de l'enquête [30] poursuivie par le centre de recherches socio-religieuses et le centre de recherches caté-

---

21 P.E. Lapide, *Rome et les Juifs* (tr. de l'anglais, Seuil, 1967, 430 p.).

25 Pierre Pierrard, *les Juifs et les Catholiques français. De Drumont à Jules Isaac* (1886-1945) (Fayard, 1970, 336 p.).

26 René Laurentin, *l'Eglise et les Juifs à Vatican II* (Casterman, 1967. 128 p.).

27 *Les Relations de l'Eglise avec les Religions non-Chrétiennes*, vol. 61 d'*Unam Sanctam* (Cerf, 1966, en particulier pp. 237 ss. par G.M.M. Cottier) cf aussi dans le n° 64 (Cerf, 1967) les pp. 149 ss.

28 J.P. Lichtenberg, o.p., *L'Eglise et les religions non-chrétiennes* (Ed. Salvator, Mulhouse, 1967, 108 p.).

29 Michel De Gœdt, *Foi au Christ et Dialogues du Chrétien* (Desclée de Brouwer, 1967, pp. 134 ss.).

30 *Les Juifs dans la Catéchèse* (Centre catéchétique de l'Université de Louvain, éd. ronéotypée, 288 p.).

chétique de Louvain ont mis en œuvre de grands moyens. Je regrette que le programme initial ait été si peu biblique dans son inspiration ; cela appauvrit les conclusions.

Il y a quelque courage à s'en tenir, actuellement, aux positions patristiques et traditionnelles. Mais c'est avec un zèle amer qu'on doit tenter de maintenir l'héritage de la Chrétienté en ce qui concerne les Juifs. On comprend que l'Archevêché de Paris ait refusé l'imprimatur au *Dossier patristique* de Mme Judant [31]. Puis-je rappeler ici que c'est à la demande de la Société des Ecoles du Dimanche que j'ai rédigé les conseils sur la manière de présenter les Juifs dans la catéchèse ? [32].

Une contribution importante à la théologie du « peuple de Dieu », qui concerne le mystère d'Israël et le mystère de l'Eglise, nous est offerte par deux des auteurs du petit livre *le Peuple de Dieu* [33]. Jean Bosc insiste, avec sa clarté et sa précision irremplaçables, sur l'Eglise peuple de Dieu et marque fortement les antécédents de cette situation en Israël, comme aussi les liens qui se maintiennent entre lui et elle. Le R.P. Bernard Dupuy, œcuméniste connu et secrétaire du Comité épiscopal pour les relations avec le Judaïsme, montre que la mission du peuple élu pour le service ne se termine pas avec l'apparition de l'Eglise. Celle-ci n'a pas succédé à Israël ; elle *est* l'Israël de Dieu. Je renvoie à la très riche substance biblique de l'étude du P. Dupuy, respectueuse d'Israël, attentive aux signes des temps, et combien prudente à l'égard des messianismes terrestres. Vous cherchez un travail, simple et clair, qui puisse servir de base à une réflexion en commun sur l'Eglise et sur Israël ? Prenez ce petit livre.

Le Sionisme de Dieu de Claude Duvernoy est un ouvrage élaboré dont la substance a paru ici même [34] dans un résumé trop rapide. Qu'on ne s'achoppe pas à cause du titre : le livre l'explique et élargit l'impression première. Qu'on n'y voie pas un ouvrage de propagande : c'est un témoignage passionné, qui ne ménage personne en Israël comme au dehors. Reste la lecture de la Bible, que Duvernoy comprend avec une intensité parfois étonnante, mais qu'il traite selon une méthode littéraliste dont on ne saurait oublier à quel point elle a, naguère, favorisé l'antisémitisme théologique. J'aime mieux la généreuse imprudence biblique de Duvernoy. C'est une imprudence tout de même.

---

31 D. JUDANT, *Judaïsme et Christianisme, Dossier patristique* (Cèdre, Paris, 1969, 322 p. Index). Renvoyons au compte rendu, ferme et irénique, de M. Henri CAZELLES dans *l'Amitié judéo-chrétienne de France*, n° 4, 1969.

32 F. LOVSKY, *le Peuple d'Israël dans l'éducation chrétienne* (Soc. Ecoles du Dimanche, 15 rue de Buci, Paris-6e, 1968, 103 p.).

33 Bernard DUPUY, O.P., Elie MELIA, Jean BOSC, *le Peuple de Dieu* (Eglises en dialogue, n° 10, Mame, 1970, 170 p.).

34 Claude DUVERNOY, *le Sionisme de Dieu* (éd. S.E.R.G., 40 rue Marceau, 94-Ivry, 1970, 300 p. Index). Cf Cl. DUVERNOY : *Y a-t-il une théologie du Sionisme ? Foi et Vie*, XIe Cahier d'Etudes Juives, 1964, n° 4.

Finissons sur un autre témoignage, venu de Jérusalem, lui aussi : *Ce Dieu que j'ignorais* [35] par le R.P. Samuel Stehman. Ce fils de Juifs peu croyants devint moine bénédictin en Belgique, fut déporté dans un camp politique, s'occupa de l'*Art Sacré* à Paris, éprouva l'appel de la terre d'Israël comme un couronnement de sa vocation monastique, devint un témoin du Christ à Jérusalem en même temps que le correspondant de *la Croix*. Il est mort en décembre 1969. Il faut lire ce témoignage. L'écrivain Arnold Mandel, qui a la dent dure dès qu'il décèle quelque chose de déplaisant dans les écrits des « convertis » juifs, a rendu hommage au caractère exceptionnel du témoignage de Samuel Stehman.

F. L.

35 Samuel STEHMAN, *Ce Dieu que j'ignorais. Un Juif rencontre le Christ* (Fayard, 1970, 126 p.).